Journal of Research for Christianity in China
中国基督教研究 半年刊
ISSN：2325-9914 Semi-Annual

本期要目 Main Contents

22

ISSN: 2325-9914 No. 22 June 2024
DOI.org/10.29635/JRCC
CCSpub.cc; CCSpub.org

本刊已加入华艺线上数位图书馆，并加入 DOI 数据库。本刊现已被收入 ACI 学术引用文献资料库（Academic Citation Index）。

DOI.org/10.29635/JRCC

《中国基督教研究》（半年刊）由美国洛杉矶基督教与中国研究中心编辑出版，创刊于 2013 年，国际刊号为 2325-9914。本刊所刊发的文章，不代表出版机构与编辑委员之立场。投稿或任何意见，请发送至电子邮箱：ChristianStudies@163.com；或访问网站：ChineseCS.cn。**本刊自 2021 年第 17 期始支付稿费，此前刊发的文章恕不补发稿费。**

This journal is collected in AIRITI Library and indexed in DOI database.

Journal of Research for Christianity in China (Semi-Annual, ISSN: 2325-9914) is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA. This journal was founded in 2013. The articles in this Journal do not necessarily represent the view or position of the Centers or the editorial board. Submissions or any comments should be sent to this email address: ChrisianStudies@163.com. More information, please visit this website: ChineseCS.cn. This journal is indexed in ACI (Academic Citation Index).

ISSN: 2325-9914

Journal of Research for Christianity in China (Semi-Annual, ISSN: 2325-9914)

No. 22, June 2024；2024 年 6 月·第二十二期

《中国基督教研究》半年刊·ISSN: 2325-9914

网站Website: CCSpub.cc; CCSpub.org
国际刊号ISSN: 2325-9914
投稿信箱Submission Email: ChristianStudies@163.com



Journal of Research for Christianity in China (Semi-Annual, ISSN: 2325-9914)
《中国基督教研究》半年刊 2024年6月第22期

编辑委员会 EDITORIAL BOARD

中国基督教研究

Journal for Research of Christianity in China

2024 年 6 月第 22 期

No. 22, June 2024

目 录 Contents









编者的话

From the Editor



圣经被誉为活的文本，不仅在于其在信仰群体中的持续应用，更在于其内容与教义能够在不同时代与文化语境下被重新阐释与诠释。以“爱人如己”（太 22:39）这一教导为例，在当代社会语境中，这一理念被广泛引用于倡导人权与社会正义。此外，诸多基督教团体将圣经教义应用于现代伦理问题的探讨，如环境保护与科技发展等议题，凸显了圣经文本的生命力不仅体现于宗教仪式或道德教化，更深入渗透到社会政策制定与文化交流之中。由此可见，作为一部活的文本，圣经在新的社会文化语境中不断被赋予新的生命与意义。对于信仰者而言，无论是犹太教抑或基督宗教，圣经都具有深远的意义；而对于非信仰者来说，圣经也有广泛的价值。其丰富的叙事、诗歌和寓言，为世界文学宝库增添了瑰丽的篇章。同时，圣经中所记载的历史与伦理规范，对现代社会的法律和道德观念产生了不容忽视的影响，成为促进多元文化交流的重要桥梁。

圣经作为一部内容丰富、意义深远的古代文本，其阐释历史源远流长。犹太教和基督教的解经传统虽然各具特色，但都对圣经意义的阐发做出了重要贡献。在犹太教传统中，历代志作者通过对早期经文的编修来诠释历史，表达自己的情感、立场和神学。拉比文学则通过对故事和律法的讨论来阐释《希伯来圣经》的意义。这些解经实践不仅揭示了经文的多重意蕴，更为后世犹太教思想的发展奠定了基础。

基督教的解经传统同样汇聚了多元的诠释路径。亚历山大学派注重经文的寓意阐释，而安提阿学派则强调经文的历史语境和字面意义。这两大解经传统对中世纪和宗教改革时期的基督教神学产生了深远影响，体现了不同诠释进路之间的张力与互动。

近现代以来，随着人文学科理论方法的发展，圣经研究领域涌现出诸多新的批判进路，如文本批判、来源批判、形式批判、编修批判、社会科学批判、意识形态批判等，这些方法从不同维度丰富了对经文意义的探究。与此同时，学界也日益关注解经者自身的时代处境、文化背景、神学预设等因素对诠释活

动的影响。在这一认识论转向的背景下，审视解经者的处境和立场成为理解其诠释视角的关键。

圣经诠释绝非纯粹的文本分析，而是融合了历史、文化、神学、社会等多重因素的复杂过程。唯有在厘清不同解经传统的基础上，并立足于解经者自身的语境，我们才能全面把握圣经诠释的多元面貌，进而洞悉经文意义阐释与宗教传统发展之间的互动关系。这对于推进圣经研究的理论反思和方法革新具有重要意义。

这一期的特稿是台湾历史学家古伟瀛的论文《天主教传华日常经文的形成》。在这篇文章中，他探讨了明末天主教传入中国初期经由翻译经文进行东西文化交流的现象，具体分析了“圣号经”、“天主经”和“圣母经”这三种最早的中文天主教日常经文。文章详细介绍了耶稣会士罗明坚和利玛窦，以及在菲律宾马尼拉的道明会传教士高母羡等人的翻译工作，揭示了中西方宗教思想和语言上的差异，以及耶稣会和道明会在传教策略上的不同。通过对这些经文译本的比较，文章展示了地域因素对译文的影响，并深入探讨了翻译过程中的诸多挑战。这篇文章引用了大量历史文献和学者研究成果，对明末天主教在中国的传播提供了重要的学术参考，并为理解东西方文化交流提供了新的视角。

除了特稿之外，这一期《中国基督教研究》收录了一般论文 15 篇，书评 4 篇。

在一般论文中，与圣经诠释相关的文章占据了三分之一强的篇幅。这些文章从不同视角切入，展现了圣经诠释研究的多样性和复杂性。李丞欣的研究将互文性和社会现实建构理论运用于《希腊文亚当与夏娃生平》的文本分析，揭示了这一作品如何以《创世纪》2－3 章为蓝本，结合罗马帝国时期下层贫苦农民的生活经验，重新构建了一个独特的叙事世界。这一叙事不仅反映了下层民众在物质匮乏、繁重劳动和社会身份低下等困境中的焦虑和不满，也通过对“失乐园”和“回归乐园”的再诠释，为他们提供了宗教慰藉和身份认同。

诺斯替主义者与爱任纽对《创世记》2:7 的截然不同阐释，则凸显了解经者神学立场对诠释视角的深刻影响。正如徐俊的对比研究所揭示的，诺斯替主



义者否定造物主的全知全能，强调灵魂得救而非肉体得救；爱任纽则肯定造物主的至善性，主张基督道成肉身以拯救完整的人性。解经者的神学预设直接影响了其对经文的理解和阐发。

卢家辉借助斯科特的“隐藏文本理论”，对《以西结书》中的枯骨谷异象进行了社会科学批判式的解读。他指出，这一异象运用隐晦策略，在表面的盼望信息背后，蕴含了对巴比伦帝国意识形态的颠覆和抵抗。这一研究彰显了社会科学理论对于发掘经文隐含意义层面的重要价值。

词汇语义研究同样是圣经诠释的重要切入点。吴孟翰的分析表明，解经者需要充分考察词义的隐喻特征和丰富内涵，避免简化或忽视词汇在不同语境中的特殊用法。江耀国则通过细致梳理“永生”一词在约翰福音中的含义，凸显了词义阐释与经文神学诠释的紧密关联。此外，周歌珊对“道”译 Logos 的圣经翻译史考察，也揭示了翻译作为跨语际诠释活动的特殊意义。早期传教士在翻译过程中所体现的文化适应策略和智慧，为今日的圣经汉语诠释提供了宝贵的参考。

总之，第 22 期所收录的圣经诠释研究，涵盖了文本分析、社会科学批判、词汇语义、翻译策略等多个向度，展现了该领域的理论视野和方法论多元性，对于推动华人语境下的圣经诠释研究具有重要的学术价值和现实意义。

在本期《中国基督教研究》的中部，四篇与神学论述相关的文章中，前三篇巧合地都涉及了“人论”这一主题。段文郡熠通过分析塞鲁格的雅各的一百多篇韵文讲道，探讨了这位叙利亚教父的人论思想。在塞鲁格的雅各看来，人有别于其他受造物，具有上帝的形象：人的理智肖似上帝本身，灵魂类似上帝的大能，身体则类似由四种元素和六个方向构成的物质世界。因此，人被视为一个“小世界”。然而，这个“小世界”因人的堕落而趋向解体，需要通过上帝的拯救来恢复原初的样式和美好。

唐洪林的文章则探讨了基督圣徒的概念及其内在的悖论性。他指出，圣徒的身份基于对上帝的归属，而非个人道德的完善。然而，以进入神国为目标的

圣徒应以神国为中心而活，在追求神国的过程中自然会彰显出应有的品质，展现圣徒的样式。

汤士文的研究则从比较的视角，揭示了耶稣有关爱神爱人的教导与孔子的天道与人生观之间的诸多相通性和相似性。从宏观来看，这篇文章体现了基督教中国化的努力；从微观来看，作者的关注点仍在于推进基督教神学的在地化和处境化。

李隽的文章则聚焦于“旅途中的教会”这一自梵蒂冈第二次大公会议后重新受到关注的概念。尽管这一概念在圣经中没有直接出现，且在历史上存在不同的解释，李隽仍然从亚当夏娃被逐、亚伯拉罕迁徙、以色列人出埃及等圣经故事中提取出“旅途”的元素，揭示基督徒作为旅行者和寄居者的角色。文章在肯定该教会模型积极影响的同时，也批判性地讨论了其局限性和面临的挑战，体现了一种均衡的研究视角。通过扎实的圣经和神学分析，这项研究为理解“旅途中的教会”提供了坚实的理论基础，并就现代教会在多元社会中的角色和挑战提出了深刻见解，对于评估和反思当代教会模式具有重要价值。

总的来说，这四篇神学论文从人论、圣徒论、比较神学和教会论等不同角度展开探讨，既涉及基督教神学的核心议题，也体现了将其置于具体语境中思考的努力。这些研究不仅有助于深化对基督教神学诸多议题的认识，也为推进基督教神学的本土化与时代化提供了有益的学术参考。

本期后五篇文章从不同角度深入探讨了神学实践与信仰实践的诸多方面。张诗尧的研究揭示了十字军东征如何从宗教信仰的视角深刻影响西欧和中东的社会结构。通过重新审视教皇乌尔班二世 1095 年的演说，文章不仅分析了其言辞如何有效设置宗教战争的议程，还从信仰动力和实践意义的层面阐释了十字军东征的深远影响。

孟祥交聚焦于具有里程碑意义的当代基督教合一运动文献“利马文件”，详细梳理了该文件的形成过程及其对基督教洗礼、圣餐和圣职合一的深刻阐释。通过回顾“利马文件”引发的广泛讨论和研究，文章展示了宗教对话在促进神学思想发展和教会合一方面的重要作用，这在中国等多元文化背景下显得尤为



关键。

李文力则从另一视角，通过考察 1945－1949 年间《天风》周刊编辑人员的更替异动，揭示了基督教媒体在传播信仰和实践中所扮演的关键角色。作为中国基督教历史上的重要出版物，《天风》编辑的工作和挑战反映了在动荡时期坚持宗教信仰实践的复杂性和重要性。

丰慧萍关注南昌医院这一教会医院的历史与影响，展现基督教如何通过医疗服务实践慈善和教化使命。文章不仅回顾了该医院与地方社会的互动，在促进医疗、风俗和慈善进步方面的作用，也强调了宗教实践对于推动社会服务和地方发展的重要意义。

唐冬梅和刘虹余通过分析清末民初传教士对成都的描述，揭示了西方传教士的观察和书写如何影响了对一个地区的宗教文化认知。他们的著述在提供成都详细地理、商业和教育信息的同时，也反映了传教士在推广基督教信仰过程中的实践和文化适应。

纵观本期，《中国基督教研究》聚焦圣经诠释、神学论述以及神学实践与信仰实践三大主题，呈现了基督教研究的多维图景。在圣经诠释领域，作者运用互文性、社会现实建构、隐藏文本等多元视角，深入探讨圣经文本的意义阐释；神学论述则涉及基督教人论、圣徒概念、基督教中国化等重要议题；而在神学实践与信仰实践层面，文章审视了十字军东征、基督教合一运动、教会媒体、医疗服务等诸多领域，揭示了信仰与社会实践的复杂交织。总体而言，本期研究从文本到实践、从历史到现实，体现了全面而深入的学术探索，为读者提供了丰富的且具有启发性的学术视野。

在此，我谨代表编辑部感谢各位作者的精彩论述，以及读者一如既往的关注与支持。我们期待在未来的学术探索中继续与广大学者和读者携手前行，共同推进中国基督教研究的深化和拓展。

执行主编王学晟，2024 年 5 月于中原大学



特稿

Special Articles

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914



天主教传华日常经文的形成——以“圣号经”、“天主经”、“圣母经”为例

古伟瀛 https://orcid.org/0009-0004-6188-4791

台湾大学历史学系

摘要：近代东西文化交流中，宗教是重要的部分，而宗教的交流又以经文的翻译为初期重要的工作。本文就天主教在明末传华时最早译成的三种信众日常使用的经文：“圣号经”、“天主经”及“圣母经”作为分析的对象，这些经文的翻译 有两个来源，一是由入华耶稣会士罗明坚以及后来的利玛窦等先后译出；罗明坚使用白话文，利氏使用文言文；另一是 由在菲律宾马尼拉的道明会西班牙传教士高母羡等人为当地华侨翻译而成的，高氏使用的语言是闽南方言。从这三种经文的译文分析中，可以见到东西宗教思想的差异、耶稣会及道明会传教策略的不同，地域的因素造成译文的特色以及这些经文最终的定型以及影响。

关键词：耶稣会、道明会、圣号经、天主经、圣母经、闽南方言

DOI：http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0001

文化交流需要用文字，宗教的传播更是如此，否则很难达到传教的目的。而宗教交流中最重要的是经文的迻译及确定，因为这是受传者经常要使用的，因此在教会初传时，传教士们会尽早将经文及重要的词汇引入教友群体。由于明末天主教入华有二管道：一是耶稣会从澳门入广东；另一是在菲律宾马尼拉

华侨圈内由西班牙道明会士传入。两方所译的经文有所差异，本文以最常用的三种经文为例分析，可以看出这两个修会的传教策略，在宗教交流时文化及思想上的差异，并探究文字语言所造成的影响。

杨庭筠是明末天主教三大柱石之一，他致力于儒耶的融合，是学者认为的"天主教儒者"，他对于西方传教士初入华时遇到的语言困难，有比一般人更深入的体会与观察："乃其自远而来，茹苦特甚。……及抵中国，语言不通，文字不习，则有喑哑之苦；语字粗通，应接生涩，受侮受讥，则有屈抑之苦；……以我华言，译彼西学，一字一句，十数推敲，则有神瘁之苦。"[1]

杨氏对此在《天释明辨》中进一步指出："然自西竺而遥传欧罗巴之事，真义已失却一半。用华语而译番文，真义又失却一半。以江左名流托言于佛，番非真番，译非真译，并其一半之真义澌灭不存。"[2]

由于中文是表意文字，西文是表音文字，两者性质及构造迥然不同，翻译不但困难，而且易致误会，译文的深浅又不易拿捏，印度的佛经译文如此，而离印度更远的西欧，难度更大。杨氏注意到西方传教士译文时的进退两难的局面：

> 文义之难通也。华言以字起义，西学以音起字，绝然不伦，强欲参齐，何止九译之隔？[3]往时天竺传译，何关彼籍？皆系中国文学，择取胜义，傅会新词，何患不成脍炙，然而去本来远矣。天学繇来，更越天竺

[1] 杨廷筠，《代疑续编》，李天纲编，《明末天主教三柱石文笺注——徐光启、李之藻、杨廷筠论教文集》（香港：道风书社，2007）页 304。

[2] 转引自李天纲编，《明末天主教三柱石文笺注——徐光启、李之藻、杨廷筠论教文集》（香港：道风书社，2007），杨廷筠，《代疑续编》，页 313，注 99。

[3] 中文象形，西文拼音，翻译困难。金尼阁在《西儒耳目资》自序说："幸至中华，朝夕讲求，欲以言字通相同之理。但初闻新言，耳鼓则不聪；观新字，目镜则不明，恐不能触理动之内意。"艾儒略《性学初述》中，也谈道翻译的甘苦："中华用字甚活，著书各有其意。字虽同，意或大异。率以上下文推其旨也。"



> 之西又五万里。欲通玄旨，戛戛其难。诸贤携彼经典，直译以传。一字未安，更端数易，必欲合其原文原义，不肯一语逢时，不顾言多忤俗。体裁既别，笔削谁参？诸贤入于耳者什得三四；会于心者什不一二。钩深既难，喻俗易浅，语出而或以为复，文成而诋以为庸，又何怪焉？[1]

可见译事之难。不管如何努力，总是会扭曲原意的，然而还是不得不做，而且得赶快做，愈快愈好，才不致错过传教的机会。

本文分析当时最常使用的三个经文：一是"圣号经"，一是"天主经"，一是"圣母经"。试着从这三个经文的不同迻译文，看出中西宗教文化上的差异、译者的思考以及不同修会所侧重的传教政策。天主教目前最常用的是天主经、圣母经以及圣三光荣"经"（诵），不过在四百年前，天主教再传入中国时，圣三光荣诵在道明会传教士的传教地区并不太流行。

本文使用的三种经文的来源必须交代一下，在菲律宾马尼拉道明会为华侨出版的经文，是一本没有正式中文书名的西班牙经文书，中文的意思是《天主教要理》此书西文全名为 *Doctrina Christiana en Letra y Lengua China, compuesta por los Padres ministros de los Sangleys, de la Orden de Santo Domingo, Con licencia, Por Keng Yong , China, En el Parián de Manila* 大约是 1593 年左右，由道明会懂闽南语及中文的神父所编译完成。编辑者很可能包括高毋羡（Juan Gobo，1546-1592，或写成高母羡，即约同时出版的教理书《辩正教真传实录》的作者）在内，是由当时有名的华人刻书工龚容[2]完成。由于时间在耶稣会士罗明坚出版《天主正教实录》之后，因此也参考过该书，至少"天

---

[1] 李天纲：《明末天主教三柱石文笺注——徐光启、李之藻、杨廷筠论教文集》，页 318-319。

[2] 由于此书西文名称上有 Keng Yong 之名，据张西平的看法应是龚容。见〈菲律宾早期的中文刻本再研究：以《新编格物穷理便览》为中心〉，收于《南洋问题研究》, 2010 第 3 期，页 143。

主”的名称已经确定了。[1] 最后一种是出版于 1605 年由利玛窦及同时期会士共同完成的《圣经约录》。

天主教一切礼仪之始都要进行所谓“划圣号”，亦即一边念圣号经，一边用右手大姆指在额头上画十字，接着在唇上，再接着在胸膛上画十字，这是前半部，然后再用食指点头、心、左肩头及右肩头，最后双手合什，以“亚孟”(A-men)结束。上述是完整的圣号经的手势，目前很少用此完整的手势，多半都从后半部开始。亦即开始呼求[圣]父[圣]子开始。这首圣号经，并没有出现在 1584 年罗明坚的书中，不过在马尼拉的教理书中却有记载，此篇四百年前道明会士在马尼拉华侨中传教时教人的十字圣号经文，需要用闽南语读，加上西班牙原文才能读懂。例如，经文中的“山礁居律”即是 Santa Crux，意即“圣十字架”，这里“礁”字念成“搭”，如我们现在台语地名“礁溪”的“礁”，就是念“搭”。“卑厘厨山厨”是指 Spiritual Santus，“圣神”之意也。最后的“西士”是指“耶稣”西文的闽南发音，当时称呼“天主”为本头僚氏”，“本头”是当时闽南人称主人的名称，僚氏”是 Dios，“天主”也。众所周知，“天主”的拉丁文是 Deus，然而在马尼拉通用西班牙语，西语中的天主即为 Dios。

至于今日通称 Jesus 的“耶稣”二字，在 1580 年教会再度初传时并未采用，而是各取其音译之名。耶稣会的罗明坚在 1584 年的书中称之为“口热所”[2]，而无极天主教真传实录及天主教要理这些书中则称之为“西士”，因为此二字比较接近西班牙文的 Jesus。当时念完经在“哑民”之后再加上“西士”，道明会出版的经

[1] 参阅：张先清，〈传教、刻书与文化网络——十六至十八世纪多明我会传教士的中文著述〉，原文网址：https://read01.com/jE4jRaL.html (2023/11/22 accessed) “1584 年罗明坚就已出版了耶稣会士的第一本中文书籍《新编西竺国天主实录》，1589 年高母羡在一封书信中谈到，他已在马尼拉看到了这本书。很显然，耶稣会士在中国大陆刊刻了第一本中文书籍之后，其中的一本很快通过海商网络传到了马尼拉，并被高母羡拿到，后者利用罗明坚的这本书，催生出了道明会的第一本中文书。”

[2] “口热”为一字，口部热；“口所”为一字，口部所。



书，在经文结尾时都在“哑民”后加上“西士”二字。时代不同，有所变迁。至于现在通用的“耶稣”一词也是逐渐成型的，最早的中文称呼是从马尼拉的福建教友传入的，称为“口热口所”，而“耶稣”的称号，据方豪的考证是在 1603 年首次出现在出版物上。据德礼贤之推测，耶稣一名之见于文献当在万历三十一年（1603），极可能在万历二十三年（1595）之前。

今学生书局影印之《天学初函》，所收《天主实义》，李之藻序前已说明为重刻，但上下卷之首既署明“耶稣会中人利玛窦述”，故书末不得不对“耶稣”二字作一解释：

> 但民善性既减，又习乎丑，所以易溺于恶，难建于善耳。天主以父慈恤之，自古以来，代使圣神继起为之立极。逮夫淳朴渐漓，圣贤化去，从欲者日众，循理者日稀，于是大发慈悲，亲来捄世，普觉群品，于一千六百有三年前，岁次庚申，当汉朝哀帝元寿二年冬至后三日，择贞女为母，无所交感，托胎降生，名号为耶稣，耶稣即谓捄世也。[1]

这只是最早在教会文献上看到耶稣的名字，合理的揣测，此名称应更早开始与其他名称同时使用，只是在 1603 年成为耶稣会对外一致的称号。

前面是解释为何“天主”与“耶稣”这两个天主教最重要的名词如何逐渐被普遍使用的最初情况，以便读者不致感到此文的分析中，未见其普遍的使用。以下我们将以逐句分析的方式，透过笔者的解说，比对〈圣号经〉、〈天主经〉、〈圣母经〉的各版本译文。

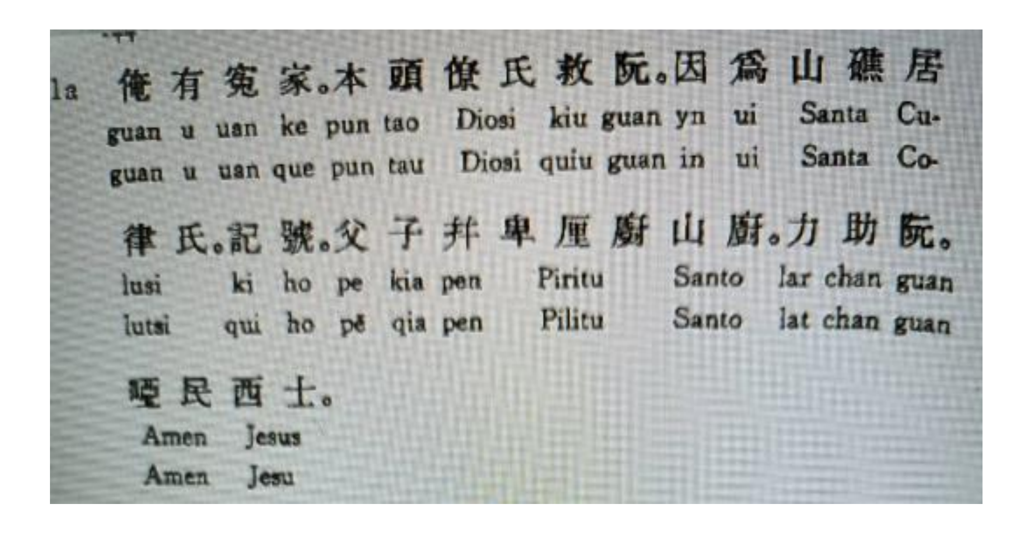
圣号经对照

〈圣号经〉可比对的经文只有两种，一是马尼拉出版的《天主教要理》，

[1] 方豪著，李东华编，《方豪晚年论文集》（新北：辅仁大学出版社，2010），页 475-476。



一是利玛窦等人编的《圣经约录》。原经文摘录如下：



1a 俺有寃家。本頭僚氏救阮。因爲山礁居
guan u uan ke pun tao Diosi kiu guan yn ui Santa Cu-
guan u uan que pun tau Diosi quiu guan in ui Santa Co-

律氏。記號。父子并卑厘廚山廚。力助阮。
lusi ki ho pe kia pen Piritu Santo lar chan guan
lutsi qui ho pē qia pen Pilitu Santo lat chan guan

啞民西士。
Amen Jesus
Amen Jesu

俺有冤家。本头僚氏救阮。因为山礁居律氏。记号。父子并卑厘厨山厨。力助阮。哑民西士。[1]（马，即此段经文出自马尼拉出版者，下同）

而在《圣经约录》中的圣号经[2]则如下：

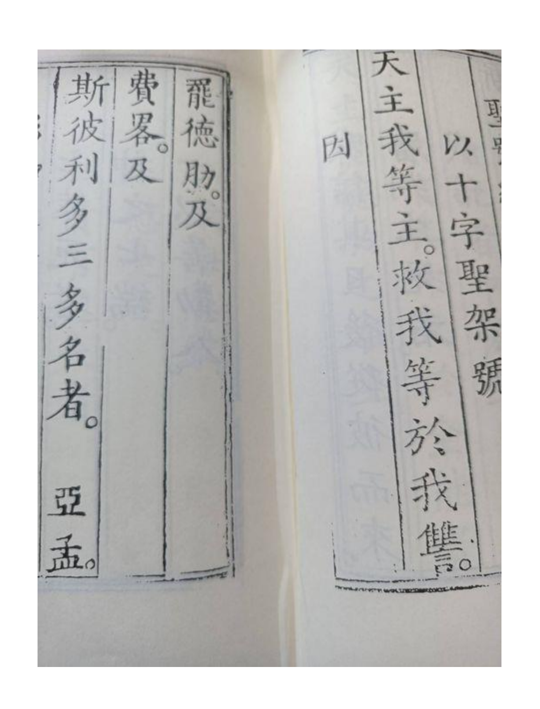
以十字圣架号，天主，我等主，救我等，于我雠，因罢德肋，及费略，及斯彼利多三多名者，亚孟。(利，即指利玛窦等所编的，下同)

---

[1] 此图乃取自龙彼得(Pieter Van der Loon)的文章，参见，“The Manila Incunabula and Early Hokkien Studies,Part 2”, *Asia Major*,n.s.13,1-2(1967), pp.144-145)，图中首列为汉字，第二及第三列则为当时的闽南语罗马拼音。此罗马拼音取自大英博物馆(Add 25317).

[2] 利玛窦(Matteo Ricci)等编，《圣经约录》，收入 Nicolas Standaert(钟鸣旦), Adrian Dudink(杜鼎克)等编，《耶稣会罗马档案馆，明清天主教文献》，第一册，台北利氏学社，2002，页 100-101.




以十字聖架號
天主我等主。救我等於我讐。
因
罷德肋。及
費畧。及
斯彼利多三多名者。
亞孟。

我们首先来看第一句话，道明会译的是：“俺有冤家”；耶稣会的是：“因父及子”。道明会在菲律宾马尼拉的华侨社会中传教，为了要使华侨接受信仰，所有仪式上念经时的第一句话是要很有震撼性及冲击性的。在华侨竞争激烈的外国社会中，对华人敌意的人应该不少，冲突更是家常，因此用很下层社会使用的第一人称“俺”，紧接着表示有“冤家”，就是仇人的意思。一开始就明示，信者有仇人，要祈求全能的上主来拯救，所以下一句是，本头僚氏救他们众人。如上所述，“本头”是当地华侨称呼“主人、老板”的名号，现在用来指称上主，“僚氏”则是西班牙文“天主”的音译，在中文完全没有意义。道明会译者的考虑，很可能只是要这些下层的民众跟着念就对了。“阮”的闽南语意思则是我们众人。所以此句一开始就像呐喊式的呼求上主天主来救我们，免于仇人的毒手。这样的祈祷铿锵有力。圣号经的前半部还有下面这句：“因为山礁居律氏。记号。”这是完全的白话文加上音译的“圣”（山礁），“十字架”（居律氏）。“记号”则是以此行动作为标志之意。

而耶稣会译本的首句则是温和的，“以十字圣架号”，十字架是教会的象征

或图腾， 开宗明义表现出自己的宗教特色，呈现的顺序与道明会的译文有异，接者是，“天主，我等主，救我等于我雠。”用精简的文言文，短短几个字，就将此经文的上半句完整表达出来了，不过值得注意的是耶稣会使用“雠”而不用简体的“仇”字，可见其精英主义的取向。

此经文的下半段，道明会的是：“父子并卑厘厨山厨。力助阮。”此句意是是呼求天父上帝，圣子耶稣以及三位一体的圣神来帮助救援我们大众。这里值得注意的是父及子为意译，或许比较接近社会下层的教友，用父子等通俗字眼亲切一些。圣神则为音译，卑厘厨（spirit）原意为神灵，而山厨（sanctus）乃神圣之意，合起来则为“圣神”。但恐怕是译者担心华侨对三位一体完全陌生，而不知道圣神的涵义，就直接用音译呈现。而耶稣会的译文刖是：“因罢德肋，及费略，及斯彼利多三多名者”，这里耶稣会译者却用音译而非意译，“罢德肋”（Pater）意思是父亲，“费略”（filio）意思是儿子。“斯彼利多”（Spirito）意思是神灵，“三多”（Santos）乃神圣之意也，耶稣会不用意译而用音译，可能也是考虑使用父及子会造成神圣意味的失去，用音译比较有距离感，维持神人的分际。与道明会的圣号经原文所异者，乃前者为拉丁文，后者为西班牙文，因此感觉上大同小异。

最后，经文以道明会译的“哑民西士”及耶稣会译的“亚孟”结束。此词也是所有经文及祷文的结束语，今日华人普遍改用“阿们”，这是少数原为西文而沿用至今一直未音译的词语，意思乃“真是之语词”。[1]道明会除了哑民外，又附加“西士”一字，此乃西班牙文“耶稣”的音译也，而不是意译。道明会士如此加字恐怕是因为圣经中提到祈祷时都要奉主耶稣基督之名来祈求，因此加上此二字。

接着我们来看一下“天主经”，也就是一般基督新教徒所称的“主祷文”， 是

[1] 意思是“就是这样”， 其实笔者发现清末太平天国时代，此词已用中译取代，“心诚所愿”,意思极佳，可惜因为太冗长而未为后人采用。



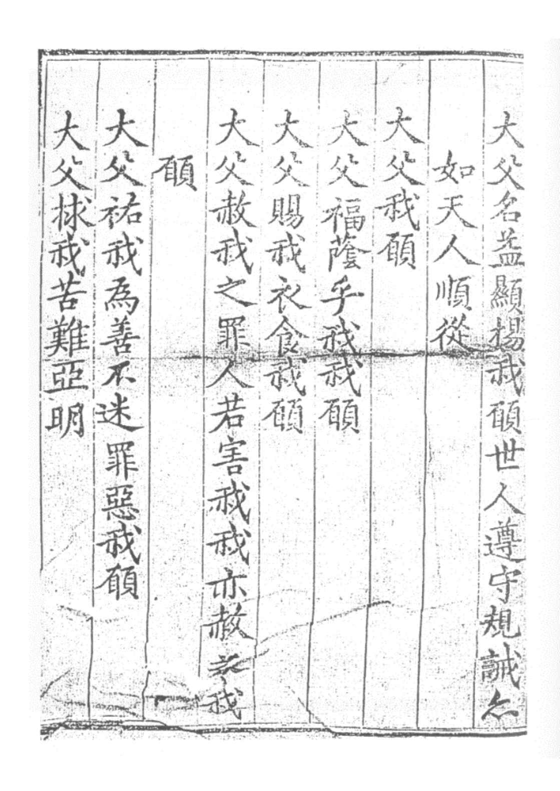
圣经中记载由耶稣所亲自传授的。我们先看最早的罗明坚的版本，接着看道明会在马尼拉使用的经文，最后看利玛窦等人在《圣经约录》里的天主经。这最后一种，一直在中华天主教会中使用，到二十世纪中叶第二次梵蒂冈大公会议后，才由白话文的版本逐渐取代，不过，今日老一辈的教友仍在使用文言文的版本，三百年来只有极少部分修改过。

罗明坚的“拜告”就是圣母经及天主经的白话版，内文如下：

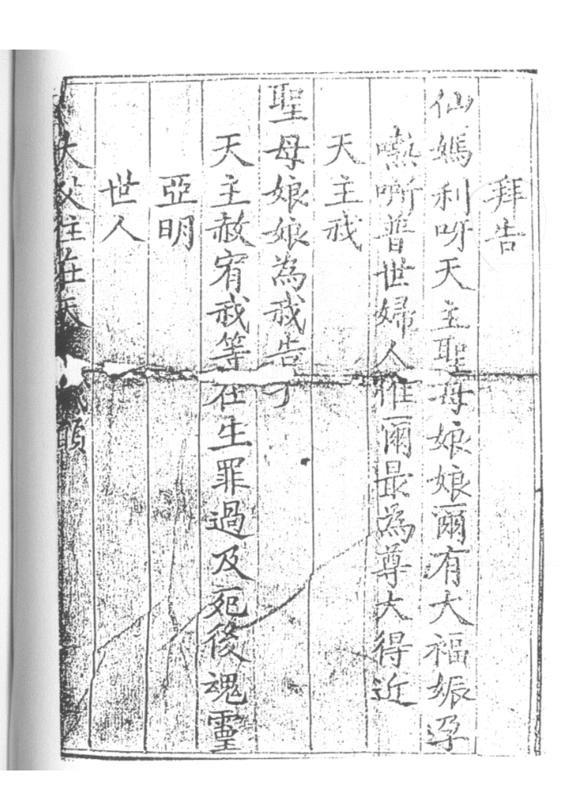
> 罗明坚《新编西竺国天主实录》（以下简称《实录》）拜告“仙妈利呀，天主圣母娘娘，尔有大福，娠孕口热口所，普世妇人，惟尔最为尊，，得近天主。我圣母娘娘，为我告予天主，赦宥我等在生罪过，及死后魂灵。亚明。世人大父住在天庭，我愿大父名益显扬，我愿世人遵守规诫，亦如天人顺从大父。我愿大父福荫乎我，我愿大父赐我衣食，我愿大父赦我之罪，。人若害我，我亦赦之。我愿大父佑我为善，不迷罪恶。我愿大父捄我苦难。亚明。（以下简称“罗”本）

刻本页面如下图：[1]

[1] 罗明坚(Michele Ruggieri)，《新编西竺国天主实录》，钟鸣旦(Nicolas Standaert)、杜鼎克(Adrian Dudink)等编，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》（台北：台北利氏学社，2002），页 84-85。



大父名盖顯揚我頥世人遵守規誡么
如天人順從
大父我頥
大父福蔭乎我我頥
大父賜我衣食我頥
大父赦我之罪人若害我我亦赦[illegible]我
頥
大父祐我為善不迷罪惡我頥
大父捄我苦難亞明



拜告
仙媽利呀天主聖母娘娘爾有大福娠孕
嗽啲普世婦人惟爾最為尊大得近
天主我
聖母娘娘為我告于
天主赦宥我等在生罪過及死後魂靈
亞明
世人
大父在天[illegible]頥

马尼拉出版之《天主教要理》（见下页图）〈天主经〉全文如下：

俺爹　你在天上，你赐乞阮称羡你名。你国赐来乞阮。你赐乞阮只地上。顺守你命。亲像在天上。日日所用个物。今旦日你赐乞阮。你亦赦阮罪。亲像阮赦得罪阮人。魔鬼卜迷阮心悴。你莫放乞阮做。宁救阮苦难。啞民西士。

〈圣母经〉全文如下：

山礁妈厘啞。僚氏保庇你。你有大呀滕舍满满。本头僚氏在你心内落。僚氏赐福乞你。胜过众妇人。你子西士氏。亦受僚氏个福。山礁妈厘啞。美里矧。僚氏娘奶。你共僚氏求人情。乞阮罪人。啞民西士。



〈天主经〉[1]

俺爹你在天上。你賜乞阮稱美你名。你
lan tia lu tu t'i chiǒ lu su kir guan cheng suan lu mia lu
guan tia lu tu ti chio lu su quit guan cheng zoan lu mia lu

國賜来乞阮。你賜乞阮只地上。順守你
cog su lay kir guan lu su kir guan chi tey chio sun siu lu
cog su lay qit guan lu su qit guan chi tey chio zun siu lu

命。親像在天上。日日所用箇物。今旦日
beng chin chio tu t'i chio ŷit ŷit sei ong ge mi kin toa ŷit
beng chin chio tu t'i chio xit xit sou iog gue mi quin toa xit

你賜乞阮。你亦赦阮罪。親像阮赦得罪
lu sǔ kir guan lu ya sia guan chue chin chio guan sia teg chue
lu su quit guan lu ya sia guan chei¹ chin chio guan sia tec chue

阮人。魔鬼卜迷阮心悻。你莫放乞阮做。
guan lang mo cuy po bee guan sim chun lu bo pang kir guan cho
guan lang mo cuy bue bey guan sim chun lu bo pang qit gua cho

寧救阮苦難。啞民西士。
leng quiu guan cou lan Amen Jesus
leng quiu guan cou lan Amen Jesus

〈圣母经〉[2]

THE MANILA INCUNABULA AND EARLY HOKKIEN STUDIES

山礁媽厘啞。僚氏保庇你。你有大呀勝
Santa Maria Diosi po pi lu lu u toa Gala-
Sancta Malia Diosi po pi lu lu u toa Gala-

舍滿滿。本頭僚氏在你心内落。僚氏賜
cia moa moa pun tao Liosi tu lu sim lay lo Diosi su
çia moa moa pun tao Diosi tu lu sim lay lo Diosi su

福乞你。勝過衆婦人。你子西士氏。亦受
hoc kir lu seng que chiong hu xin lu kia Jesusi ya siu
hoc quit lu seng cue chiong hu xin lu qia Jesu ya siu

僚氏箇福。山礁媽厘啞。美里矧。僚氏娘
Diosi ge hoc Santa Maria Virigen Diosi nio
Diosi gue hoc Sancta Malia Viligen Diosi nio

奶。你共僚氏求人情。乞阮罪人。啞民西
ley lu cang Diosi kiu xin cheng kir guan chue lang Amen Je-
ley lu cang Diosi quiu xin cheng quit guan chuy lang Amen Je-

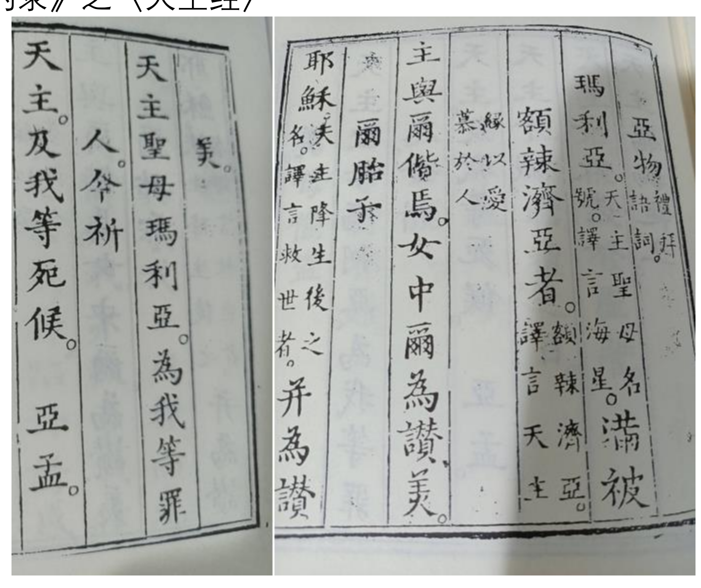
士。
sus
sus

---

1 方豪著，李东华编，《方豪晚年论文集》，页 475-476。

2 方豪著，李东华编，《方豪晚年论文集》，页 475-476。

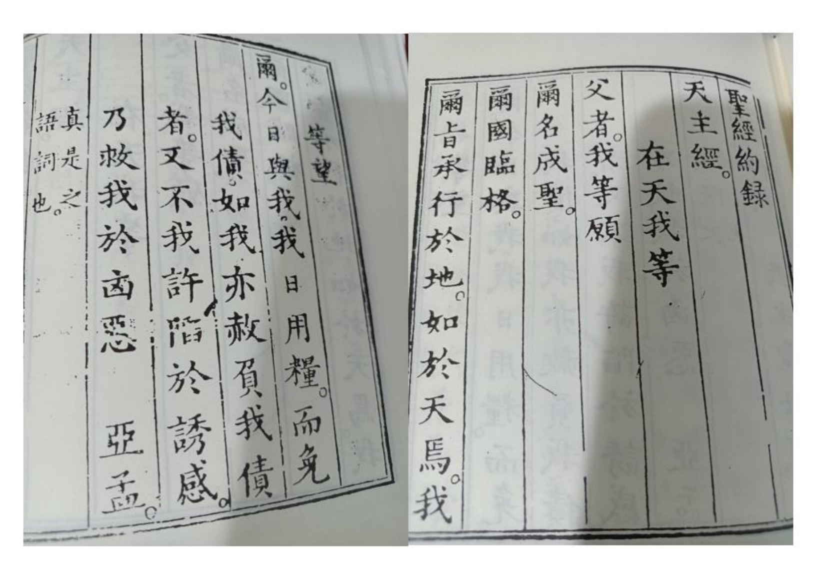
利玛窦《圣经约录》之〈天主经〉[1]



亞物。禮拜語詞。瑪利亞。天主聖母名號。譯言海星。滿被額辣濟亞者。額辣濟亞譯言天主緣以愛慕於人。主與爾偕焉。女中爾為讚美。爾胎子耶穌。天主降生後之名。譯言救世者。并為讚美。天主聖母瑪利亞。為我等罪人。今祈天主。及我等死候。亞孟。

在天我等父者，我等愿尔名成圣。尔国临格。尔旨承行于地，如于天焉。我等望尔，今日与我，我日用粮，而免我债，如我亦赦负我债者，又不我许陷于诱感，乃救我于凶恶。亚孟。

〈圣母经〉



聖經約錄

天主經。

在天我等父者。我等願爾名成聖。爾國臨格。爾旨承行於地。如於天焉。我等望爾今日與我。我日用糧。而免我債。如我亦赦負我債者。又不我許陷於誘感。乃救我於凶惡。亞孟。真是之語詞也。

[1] 利玛窦(Matteo Ricci)等编，《圣经约录》，收入钟鸣旦(Nicolas Standaert)、杜鼎克(Adrian Dudink)等编，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，页 89-92。



天神朝 天主圣母经

亚物。玛利亚，满被额辣济亚者。主与尔偕焉，女中尔为赞美。尔胎子耶稣，并为赞美。天主圣母玛利亚，为我等罪人，今祈天主，及我等死候。

天主经对照

为方便比对，以下我们将三个版本译出的同一句话加以对比（罗=罗明坚版本；马=马尼拉版本，利=利玛窦版本，下文同），一句一句分析如下。

先由〈天主经〉开始。首句：

世人 大父住在天庭（罗）

俺爹 你在天上（马）

在天我等 父者（利）

罗版的首句用“世人大父”，十分庄严郑重，但也显得有些距离；“住在天庭”，可见当时的观念，天堂是有实体性的，天父住在里面。马版的首句，很接地气，直接写成口语的“俺爹”，而“在天上”一语，对天堂的观念比较含糊。请注意，这里是用单数的“俺”，而不是复数的“阮”。利版的首句，则为精简的文言，以“我等”一语，指称复数的“我们”，而不是单一的我。

我愿 大父名益显扬(罗)

你赐乞阮称羡你名。(马)

我等愿尔名见圣(利)

扬名立万是中国人的期待，但原文的意思是“神圣”，带有宗教意味，并非单纯的彰显名称而已。不过今日华人常用的经文，仍是“愿祢的名受显扬”。

我愿世人遵守规诫，亦如天人顺从大父。(罗)

你国赐来乞阮。你赐乞阮只地上。顺守你命，亲像在天上。(马)

尔国临格。尔旨承行于地。如于天焉。(利)

此处一次列出三句，因为各版顺序及用意不同，不好分割。首句罗明坚的书中没有提到“愿祢的国来临”这句，可能有意避免政治上的敏感字句，因为当时大明朝仍在倭寇之乱下焦头烂额，经文上提到国度的来到，可能引起明朝的国安误会，不利传教。至于马尼拉地区则没有国安顾虑。在十七世纪初，倭乱已不构成撼动统治政权的大患，于是流传下来的译本是“尔国临格”。

“天人”一词，则是早期耶稣会对于天神或天使的翻译，另两版本不提天使，只用天或天上的较宽含义。

我愿大父福荫乎我，我愿大父赐我衣食。(罗)

日日所用个物。今旦日你赐乞阮。(马)

我等望尔，今日与我，我日用粮。(利)

第一句罗氏用的是求主赐福，更具体的是赐给衣食。原文只有“日用的食粮”，但在中国衣食饱暖是指生存所必需的惯用套语，所以在译文中添加了“衣”一项。而马尼拉的版本则祈求天主所赐一切所需之物，不只是食物，还包括各种日用物品。在闽南语中的“物”的白话读音是“mih”，接近“皿”，是指任何有形或无形的事物。

我愿大父，赦我之罪。人若害我，我亦赦之。(罗)

你亦赦阮罪。亲像阮赦得罪阮人。(马)

尔免我债，如我亦赦负我债者。(利)

罗的句子用“害”字比较严重，马句讲得比较委婉，用“得罪”，很亲切，也能够让宗教上的“罪”不致于被误认为俗世的政府法律体系判决的“罪”。利句则用“债”来象征，以财产、经济的维度，来解释“罪”的概念。

我愿　大父佑我为善，不迷罪恶。(罗)



魔鬼卜迷阮心怍。你莫放乞阮做。（马）

又不我许，陷于诱感。（利）

罗句及利句都比较模糊，只说为善去恶，但利句比较近原意，所用文言为一般人不易完全理解，例如"我许"是故意颠倒顺序以加强语气，而"诱感"二字为明末日常用语，但今人使用"诱惑"，因此许多人以为当时写错了。

我愿大父梂我苦难。（罗）

宁救阮苦难。（马）

乃救我于凶恶。（利）

罗明坚与马尼拉版本的句子，都用了日常文章中会出现的"苦难"一语。利句选用的的"凶恶"一词则较为强烈，也可指凶神恶煞，亦即来自外在的迫害和危险。

亚明。（罗）

啞民西士。（马）

亚孟。（利）

前已提到，这都是当时结束语的音译，只是马句还加上"西士"。

圣母经对照

首先要指出的是最早并没有所谓《圣母经》的称号，罗明坚书中所附的天主经及圣母经只是称为"拜告"的民间信仰用语，要到《圣经约录》时才正式记有《天神朝．天主圣母经》，后来才渐渐演化为《圣母经》的称谓。

仙妈利呀，天主圣母娘娘。（罗）

山礁妈厘啞。（马）

亚物 玛利亚。（利）

罗句明末称教会圣人为"仙"，妈利呀为音译，"天主圣母娘娘"，原文没有，加上

此句表示当时在华耶稣会士对圣母的特别崇敬，可能有故意呈现与宗教改革后，新教的贬低圣母角色的趋势。马尼拉版则为道明会士所用，“山礁”是闽南语发音 Santa，亦即神圣的意思。稍晚的利玛窦版本则用原音 Ave 音译为“亚物”，原为对人礼貌的招呼，后来演变成“万福”，此为明末对妇女的尊敬招呼言，由于发音上与原文接近，很快就被普遍使用。

尔有大福。（罗）
僚氏保庇你。你有大呀朥舍满满。（马）
满被满被额辣济亚者。（利）

罗句用了很地方化的字“福”，原意为“天主的宠爱”（grace），所以马句的道明会版本译为“呀朥舍”是西班牙语的音译。利句则用拉丁语的音译，可见当时认为早期罗明坚使用的“福”字，并不能恰当地呈现天主的宠爱。恐怕当时考虑“福”字比较让人想到的是人间的物质的及肉身的层次，而 grace 一般人想到的比较偏心灵的幅度。

娠孕口热口所。普世妇人，惟尔最尊大。得近天主。（罗）
本头僚氏在你心内落。僚氏赐福乞你。胜过众妇人。（马）
主与尔偕焉。女中尔为赞美。（利）

罗明坚版本译文的开头就强调圣母怀有耶稣，马尼拉版及利玛窦版则放在后面的经文中。此处耶稣之名未定， 乃用音译的“口热口所”表达。“得近天主”表示身体与主接近；而马尼拉版则强调心灵与主接近，利玛窦版则用“偕”字，包含的寓意较广。马句的“本头僚氏”指上主天主，可见天主两字，在当时未被普遍使用。

〔娠孕口热口所〕（罗）
你子西士氏。亦受僚氏个福。（马）



尔胎子耶稣，并为赞美。（利）

马尼拉版本用西士氏，也显示了当时耶稣之名，尚未被普遍接受。马尼拉版用“受僚氏个福”比较接近原文 Blessed，受到祝福之意。利玛窦版则引伸成“赞美”。

我圣母娘娘，为我告于天主，赦宥我等在生罪过及死后魂灵。（罗）

山礁妈厘哑。美里矧。僚氏娘奶。你共僚氏求人情。乞阮罪人。（马）

天主圣母玛利亚为我等罪人，今祈天主，及我等死候。（利）

罗句读来很亲切，呼喊圣母娘娘，祈求赦免生前及死后的罪过，但此处有误译，原文应为祈求天主赦免“今生及临终时的罪过”，但却译成“死后”；道明会的马句则比较谨慎，没有具体指出生前及死后，只求上主仁慈。马句加上了一词“美里矧”是西班牙语童贞的音译，原文并无，可见道明会对圣母的“童贞生子”的重视。

另一值得注意之处，是利的译文，“死候”两字的词意是临终的时候， 在明朝末年恐怕也是很通用的字词，尤其是医药界。照理来说，这个版本的翻译，最符合原文的意思。不过数百年来往往被许多信众误解，因为“死候”和“死后”，音同义异，更因为“死后”为更普及的日常用语， 多年来一直被教中信众念成“死后”。笔者曾经问过许多信众，他们绝大多数都认为这里经文的意义是“死后”，直到我提出解释，他们才改正了想法。今日白话经文通行，明末起原来的文言文已较少使用，不过笔者还是以为读过此版本的许多信众，依然将经文误认为是“死后”。

亚明。（罗）

哑民西士。（马）

亚孟。（利）

末句的解释，请参考《天主经》。

最后，我们从这些经文在出版时的格式上来观察，还可以注意到经文在印刷出版时，保留了中华传统特色。例如抬头的运用，在经文中遇到应该尊敬的称号时，都是马上另起一行，抬头恭敬写出。例如，天、天主、耶稣，都是另起一行，由上端头写起，表示恭敬。此外，在最早的"拜告"中，提到"上主天主"时使用的最敬称，"大父"亦是为使传统中国人能理解其尊贵地位，而使用的敬称，虽然后来因为语言使用的习惯，而未被沿用（详见结束语）。即便出版于明代中后期，刻本仍呈现字体工整、优美、书法极佳的特色，表现出临事以敬的态度。

结束语

文化交流是全球史上的大事，其中最难的恐怕是宗教的传播，因为信仰会改变一个人的三观，以及安身立命的基础。明末天主教传教士在宗教改革的压力下，来到东亚，有传教的急迫感，因此很快就将其中重要的经文及教理译成中文。然而学者指出，这样的活动很容易造成原意的扭曲，甚至会产生矛盾冲突。"语言本身会使基督教的启示变形，赋予它相异的内容。中国人的共鸣因而也就与基督教人风马牛不相及。"[1] 近代来华的传教士回顾其在翻译时遭遇的困难与挫折时，曾感叹道："汉语是一种如此不完善和如此臃肿的工具，以至于很难用它来传播神学真诠。"[2] 不论上述的论述是否正确，宗教辞彙的翻译的确是很不容易的。

我们综合来看这三种重要经文的翻译，罗明坚版本及利玛窦版本是属于耶稣会的译文， 马尼拉版本则是道明会的。在圣号经中，罗明坚的《实录》中并

---

[1] 〔法〕谢和耐著，于硕、红涛、东方译，徐重光校，《中国文化与基督教的冲撞》(沈阳：辽宁人民出版社，1989)，页 40。

[2] 〔法〕谢和耐著，耿升译，《中国与基督教：中西文化的首次撞击（增补本）》，(上海：上海古籍出版社，2003)，页 218。



没有附上此经文，故无从得知，但依其表达方式应该是使用白话的汉语。耶稣会及道明会都因为当时觉得中文没有相对应的字词，双方皆使用音译，不过所选的音译字不全相同。道明会音译的像是“本头僚氏”、“山礁居律氏”等，较接近口语的用字，概因道明会当时是为马尼拉华侨商人及平民传教，用的是比较平民化的闽南语，也用了一些日常生活常用的称谓，例如：俺、阮、爹、父、子；而耶稣会则只在父、子及圣神上使用音译。在文风上使用文言文，所以看到“因……之名者”。由于历史的发展，耶稣会的文言经文，成为日后三百年华人天主教的标准经文。

天主经方面，道明会的下层社会传教特色更见明显。而耶稣会在罗明坚《实录》时期的白话经文也是面向平民大众，但后来利玛窦《圣经约录》则转向士人阶层，偏向使用文言，形成后世的标准经文。例如罗明坚翻译的〈天主经〉使用 “大父”称天父，但后来可能因为“大父”在中国传统谓上是指“祖父、外祖父”，为免误会，不再出现在后来的版本里。罗明坚版在译文加上求天主赐“衣”，显示当时华人对“衣食”此一套语根深蒂固的观念，以及重视日常生活中衣物做为代表的地位。马尼拉版本则用上许多口语的闽南语词，例如祈求上主赐给“个物”，亦即不只是粮食，包括所有必需品。利玛窦版本则使用合乎原义的文言文，以“在天”开始，强调其宗教性，而马尼拉则以“俺爹”起头，而且具体分开单数的“俺”及复数的“阮”。

〈圣母经〉的翻译仍可见其两修会的不同特色，以及当时华人社会缺少的神学观念及思想，或尚未经过讨论，或未形成共识，因此使用音译之处甚多。例如马尼拉版本的“呀朥舍”（今译“圣宠”）、“山礁妈厘哑”（今译“圣母玛利亚”）、美里矧（今译“童贞”），尤其美里矧一词为原文之外道明会士自己加上，强调玛利亚的特性。还有“僚氏娘奶”一语，解释了“天主圣母”之意。至于利玛窦时，对于“圣宠”仍然不能确汉语对应词汇的定义，所以采取音译的方式，称之

为“额辣济亚者”。反而是最早的罗明坚，将此词意译为“大福”，但由于在中文中的意思，不能完全符合经文的原意，后来未被采用。最有意思的是，经文后段的“死候”的翻译被误读为“死后”的寓意，长达三百年之久，直到第二次梵蒂冈大公会议后的 1960 年代渐渐由白话文取代。

天主教的教理来自西方，有些观念及思想为中国传统所无，例如：有位格的全能的上主，以及祂以很个别的方式与信众互动影响。虽然目前有人用“上帝”来指涉西方的天主，但仍有一些争议，到底不太一样，就中国传统文献而言，没有这么位格化的上帝。也因神学中的“道成肉身”、“童女生子”、“父子圣神三位一体”，以及“圣宠”等观念与思想，在传入时很难为传统华人接受， 很难找到若合符节的相应词语，再加上语言的歧义，造成名词翻译的困难。无论如何，本文以逐句对比的方式，呈现早期在华语文化圈传教的两个修会出版的三种经文翻译。从中多少可以看出两会传教策略的不同，以及中西宗教文化上的差异，还有一些在交流过程中相互影响的双方元素。

大约经过二三十年的试用及调整，华人天主教的主要经文，在十七世纪上旬逐渐定型，成为后来三百年的标准经文。教会普遍采用了耶稣会的上层传教路线，以精简的文言文来呈现。这样的取径到底对于天主教的传播是否有所帮助，是一个值得更深入探讨的问题。不过我们还注意到一件有趣的事实：这些经文在流传了 180 年后，大约在乾隆中期由于礼仪之争和禁教，传教对象转入下层，而本文所介绍的经文，也因为太过精英化，无法为下层信众所完全理解吸收，渐渐讹变为一堆如民间信仰的、符咒般的字词，这一定是当初耶稣会传教士译者如利玛窦等人始料未及的意外发展，更不是他们期待的结果。

兹将原来的中文经文，及讹变后的文句列在下表，以供参考。[1]

[1] 这是一位在乾隆 34 年(1769)于四川被捕的教徒何国达的供词。参见中国第一历史档案馆,《清中前期西



	原版	何氏（清中前期档案）
《圣号经》	因父、及子、及圣神之名者，亚孟。	阴符吉子，治我夜梦，阴符吉子，使尔多治我，夜梦，阴符吉子限神圣治我，夜梦。
《天主经》	在天我等父者，我等愿尔名见圣，尔国临格，尔旨承行于地，如于天焉，我等望尔，今日与我，我日用粮，又不我许陷于诱感，乃救我于凶恶，亚孟。	在天我等赋者，掩你明见圣，你果灵骨，你知成形如帝，若如天渊，我等望你，今亦如我，赋我再者，有不希羡。如有感，乃救我凶我，夜梦。
《圣母经》	万福玛利亚，满被圣寵者，主与尔偕焉，女中尔为赞美，尔胎子耶稣，并为赞美，天主圣母玛利亚，为我等罪人，今祈天主，及我等死候，亚孟。	圣尔福吗哩呀，满被圣中者，主义如解冤，尔众为暂委，并未暂委，天主圣母吗哩呀，宁起天主，即我等嗣后夜梦。

参考文献

〔明〕杨廷筠，《代疑续编》，收入李天纲编，《明末天主教三柱石文笺注——徐光启、李之藻、杨廷筠论教文集》，香港：道风书社，2007。

利玛窦（Matteo Ricci）等编，《圣经约录》，收入钟鸣旦（Nicolas

洋天主教在华活动档案史料》（北京：中华书局，2003）第一卷，页 303-4。

Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）主编，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，册 1，台北：台北利氏学社，2002。

罗明坚（Michele Ruggieri），《新编西竺国天主实录》，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，册 1，台北：台北利氏学社，2002。

中国第一历史档案馆编，《清中前期天主教在华活动档案史料》，北京：中华书局，2003。

方豪著，李东华编，《方豪晚年论文集》，新北：辅仁大学出版社，2010。

〔法〕谢和耐（Jacques Gernet）著，于硕、红涛、东方译，徐重光校，《中国文化与基督教的冲撞》，沈阳：辽宁人民出版社，1989。

〔法〕谢和耐（Jacques Gernet）著，耿升译，《中国与基督教：中西文化的首次撞击（增补本）》，上海：上海古籍出版社，2003。

张西平，〈菲律宾早期的中文刻本再研究：以《新编格物穷理便览》为中心〉，《南洋问题研究》，3（2010.03），页 73-80。

张先清，〈传教、刻书与文化网络——十六至十八世纪多明会传教士的中文著述〉，《澳门理工学报（人文社会科学版）》，24:1（2021.01），页 71-79、204。

Piet van der Loon, "The Manila incunabula and early Hokkien studies. Part2." *Asia Major New. Series*, 13 (1967), pp. 95-186.



The Shaping of the Daily Sutras of Chinese Catholic Church
—Taking the Sign of Cross, Pater Noster and Hail Mary as examples

Wei-ying KU https://orcid.org/0009-0004-6188-4791

Department of History, Taiwan University

Abstract: Religion was an important part of Sino-Western cultural exchange in modern times. For the spread of Western Christianity, the translation of the sutras was very important during the early stage of cultural exchange. This article tries to analyze the three most important Catholic daily sutras which were translated by Western missionaries, namely *The Sign of Cross*, *Pater Noster* and *Hail Mary*. There were two channels through them the Catholic Daily Sutras were translated into Chinese. The first channel was through the early Jesuits in China, M. Ruggieri, and later Matteo Ricci. Ruggieri used vernacular Chinese, whereas Ricci tried Classical Chinese. The other was done by the Spanish Dominican Juan Cobo in Manila for the evangelization of the overseas Chinese. The language Cobo used was Minnan dialect. It is hoped that through the analysis of these translations, we can see the different missionary strategies of these two orders, the difference in translation influenced by regional culture, and the shaping and finalization of the Daily Sutras.

Keywords: The Jesuits, the Dominicans, *the Sign of Cross*, *Pater Noster*, *Hail Mary*, Minnan Dialect

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0001



一般论文

Articles

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究　ISSN: 2325-9914



《希腊文亚当与夏娃生平》的思想世界及其社会处境

李丞欣 https://orcid.org/0009-0006-1487-7905

湖南科技大学人文学院

摘要：《希腊文亚当与夏娃生平》是在早期基督徒中间流传甚广的典外叙事文本，对后世宗教文学有深远影响。本文尝试在互文性和社会现实建构的双重理论视角下分析《希腊文亚当与夏娃生平》的文本和思想世界，指出此乃以罗马帝国时期下层贫苦农民普遍的日常生活经验为基础、以《创世纪》2－3 章故事为蓝本重新构建的全新叙事。下层民众生活中的物质匮乏、繁重劳动带来的痛苦、对生存和社会身份低下的焦虑，以及对受压迫处境的愤懑都被投射到亚当和夏娃的“地上生活”和他们与撒旦势力之间的敌对关系中。叙事通过对“失乐园”事件的重新构建为困苦的农耕生活提供了解释，以神对人的宽赦、关于终末复活的应许构建起以“回归乐园”为核心的宗教期盼，以一幅相对乐观的世界图景力巩固读者的信仰身份。

关键词：亚当与夏娃生平、乐园、下层农民、社会生活处境、社会功能

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0002

《希腊文亚当与夏娃生平》（*Greek Life of Adam and Eve*，为行文方便简称《希腊文生平》）是罗马帝国时代以《创世纪》2–4 章中关于亚当、夏娃及其初代子女故事为基础加以扩充、改写而成的典外（extra-Canonical）叙事文本，它在基督徒中间广泛流传，衍生出亚美尼亚文、格鲁吉亚文、拉丁文、斯拉夫文、科普特文等多种语言版本，形成独特的叙事传统。其中拉丁版本在东

方衍生出阿拉伯语版本而影响了《古兰经》，在中世纪西欧则衍生出古爱尔兰语、古法语、中古高地德语和中古英语等版本。它和其他很多“典外文献”一样，虽然以圣经故事为基础、以著名圣经人物为主角，却从未被主流的拉比犹太教和正统基督教会公开肯定和接纳，但它对西方古代和中世纪的宗教思想和宗教视觉艺术有不可忽视的影响，如被认为启发了弥尔顿（John Milton）享誉世界的《失乐园》。[1]《希腊文生平》在 19 世纪下半叶被发现，但学者对它的研究在 20 世纪中后期才开始产生有代表性的成果，值得中国宗教研究学界跟进和关注。在既有研究成果之基础上，本文旨在通过对《希腊文生平》的叙事分析，探究其叙事建构所呈现的社会生活处境，进而揭示此宗教文本所承载的社会功能。为此，我们尝试结合两种文本诠释的理论视角：其一是互文性（intertextuality）文学批判视角，其二是社会现实建构（construction of social reality）的社会学理论视角。

基于“文本互文性”的理论启发，笔者在此尝试打破把历史时空中的社会处境视为文本“背后”之物的惯常思维，将社会处境视为宗教文本始终浸润其中的意义网络（matrix of meaning），这是以茱莉亚·克丽丝蒂娃（Julia Kristeva）为代表的互文性理论的进一步延伸。[2] 在此理论视角下，文本作者或编辑者采挖特定时空意义网络中的符号（symbol）资源生成新文本，文本一经产生便始终

[1] Gary Anderson, ‘The Exaltation of Adam and the Fall of Satan’ in *Literature on Adam and Eve: Collected Essays*, ed. by Gary Anderson, Michael Stone, Johannes Tromp, Leiden: Brill, 2000, pp. 83–110.

[2] R. B. Hays, ‘Foreword’ in *Reading the Bible Intertextually*, ed. by Richard B. Hays, Stefan Alkier and Leroy A. Huizenga, Waco: Baylor University Press, 2008, pp. xi–xv. 在文化或符号学的视角下，文本不再仅仅指用文字符号系统书写下来的东西，而包括一切能够以感官经验接收的文化表达，所有这些表达的本质都是符码海洋的一部分。例如特定的色彩搭配形式、某人的一个姿势动作就是一个“文本”，指向特定的文化符码（Cultural Semiotics），因而几乎所有人们的日常交流都是在创造、识读“文本”，文字书写和图画指示都指示其中一种方式或符码表达的一个面相而已。“文化符码”概念的理解，见：George Aichele, ‘Canon as Intertext: Restraint or Liberation?’ in *Reading the Bible Intertextually*, ed. by Richard B. Hays, Stefan Alkier and Leroy A. Huizenga, Waco: Baylor University Press, 2008, pp. 139–156.



与网络中的关键元素存在双向的互动关系：处境促使文本形成，但文本也反过来也通过使用者的传抄、宣讲和反复诠释对所身处的社会意义网络产生影响。质言之，社会处境的既有条件促使文本产生，而文本同时也一定程度上巩固或改变社会条件，两者在历史中处于动态的辩证关系。

接下来的问题是：文本是在怎样的意义网络中形成的？文本和处境之间的互动又是如何进行的？李维逊（John R. Levison）和特龙普（Johannes Tromp）针对《希腊文生平》性质的意见具有启发性。他们认为：《希腊文生平》并非一部精雕细琢的原创作品，而是对既有民间叙事片段的汇编，反映了一种被犹太人和基督徒所共享的通俗故事讲述传统（storytelling traditions），它所针对的是一系列日常生活问题。[1] 这就指向一种对文本进行"日常生活社会学"分析的可能性。彼得·贝格尔（Peter Berger）和多玛·卢克曼（Thomas Luckmann）为代表的社会现实建构理论能够帮助我们去澄清文本与意义网络核心元素的互动。在这理论视角下，文本书写是社会表达的其中一种形式，是人利用符号系统将其生活体验"外化"（externalization）的过程，生活体验和思想藉此获得物质形态而成为能够被他人把握的视觉或听觉现象，进入社会意义网络的动态关系中。某些文本藉着被某一特定群体成员所普遍接纳、反复使用而取得特殊地位，它所营造的思想世界被"客观化"（objectivation）为群体成员理解自我、他者和外部社会世界的认知框架。最后，这个带有客观现实性的框架反过来塑造群体的思维方式、行为模式和人际关系，被"内化"（internalization）为群体成员对自身与他者、自身与世界之关系的标准。至此，特定群体以这类重要文本之"外化—客观化—内化"三部曲的反复进行而建构起一个圆融的社会现实（reality）。

[1] John R. Levison, 'The Primacy of Pain and Disease in the Greek Life of Adam and Eve' in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde de älteren Kirche*, 94(1) 2003, pp. 1–16.

宗教文本尤其通过这种方式实现其社会功能。[1]

在这两个理论视角下，本文尝试论证，罗马帝国贫苦农民的日常生活处境是《亚当与夏娃生平》由之产生并发挥影响的关键意义网络，贫穷、劳苦、压迫等**生存体验**是其中的重要元素，并反映着这群人的焦虑、恐惧、生存意志和生活希望。为此，本文将首先考察《希腊文生平》文本问题，说明其 I 型文本最接近这个叙事传统产生时的社会生活处境，是文本分析的基础；同时简要梳理过往学者在研究《希腊文生平》中的主要视域、成果和有待澄清之处。然后，本文将在对希腊罗马社会经济实况的把握基础上，分析文本中的叙事如何反映贫苦农民的生活处境，探讨此文本可能实现的社会功能。

一、《希腊文生平》文本及其批判性研究

1、《希腊文生平》的文本

“亚当与夏娃生平”叙事传统在古代和中世纪对东、西方基督教会均产生不可忽视的影响，但作为这个传统源头的《希腊文生平》直到 19 世纪下半叶才为人所知。替申多夫（C. von Tischendorf）依据自己搜寻到的古抄本在 1866 年第一次编辑了《希腊文生平》，他根据开篇内容为其取了一个并不恰当的名字：摩西启示录（*Apocalypse of Moses*）。[2] 其后撒利亚里（A. M. Ceriani）、富克

---

[1] Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York: Anchor Books, 1966, 1967, pp. 3, 20–21, 26, 37–40, 52, 58–61. 以及 Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion*, Harmondsworth: Penguin Books,1973, pp 13–60。值得注意的是，新约研究学者戴歌德（Gerd Theißen）所采纳的被称为“社会修辞批判”理论视角和分析方法与社会建构理论中的“内化”概念有异曲同工之处，前者的“修辞”意谓文本说服读者接纳某种行为方式、组织原则和权力关系的过程和方式。因此两者都关注文本如何塑造特定群体的行为方式和内部结构，戴歌德尤其关注其中的权力结构，参：Gerd Theißen, *Gospel Writing and Church Politics: A Socio-rhetoric Approach*, Hong Kong: Chung Chi College, The Chinese University of Hong Kong, 2001.

[2] 替申多夫所使用的 11 世纪米兰羊皮抄本 Ambrosiana gr. C237 开篇为“此乃关于亚当的生平叙述，由神启



斯（C. Fuchs）和威尔斯（L. S. A. Wells）等人发现了更多古抄本。[1] 沙普尔（J. L. Sharpe）在二战后利用这些古抄本重新校勘《希腊文生平》，[2] 纳格尔（M. Nagel）在此基础上于 1972 年得出具有典范意义的成果。他对比分析了现存希腊文古抄本，将之划分为四个文本类型，分别被称为 I 型文本、IA 型文本、II 型文本和 III 型文本。纳格尔认为 I 型文本最接近原初文本（the original text），这种文本类型划分方案被后来的学者广泛接受。[3] 安德森（Gary A. Anderson）和斯通（Michael E. Stone）将纳格尔的成果应用在将《希腊文生平》与其它语种版本之间的对比研究上；[4] 其后约翰·特龙普和德·荣格（Marinus de Jonge）进一步推广纳格尔的成果，并探讨了各种文本类型可能存在的思想倾向及相互关系。[5] 李维逊（John R. Levison）将四种文本类型的代表性抄本并列对比，揭示其多种文本类型之间不可通约的多样性。[6]最后，特龙普于 2005 年推出《希腊文生

示自己的仆人摩西，由天使长米迦勒所教导，愿主受赞颂”（Διήγησις καὶ πολιτεία Ἀδὰμ ἀποκαλυφθεῖσα παρὰ θεοῦ Μωσῇ τῷ θεράποντι αὐτοῦ, διδαχθεῖσα παρὰ τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ. Κύριε, εὐλόγησον），下文依据当今学者的惯例，将此抄本简称为“D 抄本”。

[1] John R. Levison, *Texts in Transition: The Greek Life of Adam and Eve*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000, pp. 4–5。其中值得注意的是撒利亚里整理出版了具有重要意义的米兰 D 抄本，这是本研究分析《希腊文生平》时所采纳的主要底本。

[2] J. L. Shape, *Prolegomena to the Establishment of the Critical Text of the Greek Apocalypse of Moses*, 2 Vols., Ph.D. thesis, Duke University, 1969. 沙普尔的研究成果成为 M·D·约翰逊（M. D. Johnson）的《希腊文生平》英译本的底本，收录在詹姆斯·查里斯沃斯（James H. Charlesworth）的《旧约伪经》第二卷，见：James H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2nd Vol., Peabody: Hendrickson Publishers Marketing, 1983, 2015, pp 249–295。M·D·约翰逊的英译本也是王贤敏制作《希腊文生平》中译本时的底本，和《拉丁文生平》对照排版，收录于黄根春教授主编的《基督教典外文献·旧约篇（第三册）》，台北：基督教文艺出版社，2003 年版，178–229 页。

[3] M. Nagel, *La vie d’Adam et d’Eve (Apocalypse de Moise)*, 3 Vols., Ph.D. thesis, Strasbourg University, 1972.

[4] Gary A. Anderson & Michael E. Stone, eds., *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, Atlanta: Scholars Press, 1994.

[5] Marinus de Jonge & Johannes Tromp, *The Life of Adam and Eve and Related Literature*, Sheffield: Sheffied Academic Press, 1997.

[6] John R. Levison, *Texts in Transition: The Greek Life of Adam and Eve*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000.

平》的第一个完整校勘本，纠正了纳格尔在摹写 D 抄本时犯下的一些错误。[1]

有三个原因使笔者选择以 I 型文本作为主要分析对象：首先，I 型文本相对于其它文本类型呈现出更原始、更粗糙的文学面貌。例如 II 型文本在“夏娃复述犯罪被逐”（15–30 章）叙事单元中删去了不少关键内容，更单独添加了 29 章 7–13 节的独特内容。III 型文本则倾向于添加各种修饰性内容，又系统性地删除关于“病”（νόσος）“痛”（πόνος）的内容。相比后三种文本类型，I 型文本显得较为原始、平白，且存在不少语法和拼写错误。诸如将读音相近的“υ”写成“ι”，将“η”写成“ει”，将“ω”写成“ο”，常混淆“ἡμῶν”（我们）和“ὑμῶν”（你们）等情况显示，I 型文本一方面和口头传述（oral tradition）仍有一定关系，因为上述这类错误基本不影响朗诵和聆听；另一方面它仍处于文本发展的初级阶段，象是一个有待完善的初级产品。[2]最后，对比四种文本类型在“夏娃的形象”这个主题上的特征，I 型文本中的夏娃形象显得较为复杂且不连贯，显示它只是简单地把不同倾向的材料搜集并置在一起，并不具有固定的编撰倾向。但其他文本类型则各有明显倾向：IA 型文本为夏娃推卸责任；[3] II 型文本反过来删削了令夏娃值

[1] Johannes Tromp, *The Life of Adam and Eve in Greek: A Critical Edition*, Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece, 6th Vol., Leiden: Brill, 2005.

[2] 另一个现象更能够证明 I 型文本和其它文本类型处于不同的发展阶段，即相互之间差异明显的 IA、II 和 III 型文本在一些地方以相同方式修改了 I 型文本的读法。如 9 章 1 节句末 I 型文本读作“ἐν μεγάλῃ ἀνάγκη εἰμί”（我肉身甚是苦痛），其它文本则统一读作“ἐν μεγάλῃ λύπῃ εἰμί”（我心极为忧伤）；又如 29 章 4 节后半句“κέλευσον δωθῆναι τῷ Ἀδὰμ”（求您赐予亚当吧），其它文本类型统一在句末添加“θυμιάματα εὐωδίας ἐκ τοῦ παραδείσου”，整句读作“求您将乐园中的香料赐予亚当吧”，显得更具体和清晰。类似的例子在整个《希腊文生平》文本中俯拾皆是，大部分涉及单个词、甚至单个字母的统一修正，纳格尔和特龙普都指出在 I 型文本之外似乎出现两个文本传统，他们称之为 β 和 γ，而 IA、II 和 III 型文本都是它们的分支。详参：Johannes Tromp, *The Life of Adam and Eve in Greek: A Critical Edition*, Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece, Vol. 6, Leiden: Brill, 2005, pp 9–11, 103–106.

[3] 如 16 章 3 节的编修显示夏娃只是魔鬼谋划的一个工具而已。《希腊文生平》16 章 3 节在 I 型文本中全句为“διὰ τί ἐσθίεις ἐκ τῶν ζιζανίων τοῦ Ἀδὰμ καὶ οὐχὶ ἐκ τοῦ παραδείσου; Ἀνάστα καὶ ποιήσομεν αὐτὸν ἐκβληθειναι ἐκ τοῦ παραδείσου ὡς καὶ ἡμεῖς ἐξεβλήθειμεν δι’ αὐτοῦ.”其中，IA 型文本依照 Ia 文本将



得同情的内容，贬低夏娃角色之重要性；III 型文本中的夏娃几乎成了一个轻信、无能而又情绪化的女人，例如在 7 章 2–3 节中通过简单添加阴性分词而暗示夏娃无意中成了亚当的“仇敌”（ὁ ἐχθρὸς），[1] 14 章 3 节又增添一段夏娃的自责，强调其在堕落事上的责任，在 31 章 1 节后半句更夸大夏娃的情绪表现。[2]

综上，I 型文本在叙事安排、行文风格和思想倾向上均与其它三种文本类型存在不可通约的差异，与口头传述的密切关系、行文的粗拙以及缺乏特定思想倾向三个方面都显示它在整个“亚当与夏娃生平”叙事传统之文本化（textualization）过程中处于较为初级的阶段，理应较多地保留了叙事传统诞生时的原初社会处境元素。由此，根据本文的研究目标而选择这种文本类型作为底本是较为稳妥的。本研究所参考 I 型文本主要以李维逊《文本流变：希腊文亚当与夏娃生平》为基础。[3]

“ἐκβληθειναι”写作“ἐκβληθῆναι”，其关键编修是在“ποιήσομεν αὐτὸν ἐκβληθῆναι”后加上“δια της γυναικος αυτου”，使“使他（亚当）被驱逐出去”变成“使他（亚当）藉着他的妻子（夏娃）而被驱逐出去”。

[1] 《希腊文生平》7 章 2 节后半句和 3 节在 I 型文本为“……καὶ ἔδωκεν αὐτῇ ὁ ἐχθρὸς καὶ ἔφαγεν ἀπὸ τοῦ ξύλου, ἐγνωκὼς ὅτι οὐκ ειμι εγγιστα αὐτῆς οὔτε οἱ ἅγιοι ἄγγελοι, Ἔπειτα ἔδοκεν κἀμοὶ φαγεῖν”，其中最后一个第三人称单数的“ἔδοκεν”（给予）的主语在这里很可能仍然是前文的“ὁ ἐχθρὸς”（仇敌），即魔鬼分别将禁果给了夏娃和亚当。但是 III 型文本在第 3 节的“Ἔπειτα”之后添加了阴性分词“ελθουσα”（她过来），这个添加使叙事变成魔鬼将禁果夏娃，夏娃又将其给了亚当，夏娃成了仇敌魔鬼的同伙，甚至也成了亚当的仇敌。

[2] III 型文本在 14 章 3 节中将亚当的简短讲话换成了夏娃的自责“απεκριθη αυτω η Ευα ειπεν· οιμμοι κυριε μου οτι ηπατηθην πιστευσασα τοις δολιοις ρημασι του οφεως……”，III 型文本强调和突出夏娃在整个叙事中的负面角色，尤其是犯罪上的责任。I 型文本在 31 章 1 节为“Ταῦτα δὲ εἰποῦσα ἐν μέσῳ τῶν υἱῶν αὐτῆς, κοιμωμένου τοῦ Ἀδὰμ ἐν τῇ νόσῳ αὐτοῦ, ἄλλην δὲ ησχεν μίαν ἡμέραν ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ σώματος αὐτοῦ”是十分平白的叙事，但 III 型文本在“……ἐν τῇ νόσῳ αὐτοῦ”后的内容替换为“παλιν εκλαυσεν ομοιως δε και οι υιοι αυτης μετ’ αυτης και μετα το ησηχασαι αυτους διηπνησθη ο αδαμ”，突出了夏娃一直哭哭喊喊的情绪化表现。

[3] John R. Levison, *Texts in Transition: The Greek Life of Adam and Eve* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000), pp. 49–119. 同时参考特龙普在其《希腊文亚当与夏娃生平校勘版》对纳格尔的复写错误所进行的

2、《希腊文生平》的思想世界

如上文所述，《希腊文生平》自被发现、出版以来，其研究起步较晚。[1]但学者在文本的诠释问题和思想世界上也有一些不可忽视的成果。

《希腊文生平》的意识形态定位（ideological provenance）并不容易确立：它的作者或编撰者究竟是犹太人还是基督徒呢？尽管流传下来的希腊文抄本都是基督徒所制作和保管的，但《希腊文生平》却缺乏基督徒文献所应具有的内容特征。[2] 对此最合理的解释是：《希腊文生平》源于犹太人群体，后来被基督徒取用。[3] 但荣格和特龙普倾向于认为《希腊文生平》一开始就是由基督徒编撰的，其目的是论述"亚当—基督"预表（Adam as the type of Christ）。[4] 然而，他们所提供的都是间接证据，且从未直接解释为何文本内容缺乏基督教思

修正：Johannes Tromp, *The Life of Adam and Eve in Greek: A Critical Edition*, Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece, 6th Vol., Leiden: Brill, 2005, pp. 19, 24.

1 Wanda Zemler-Cizewski, 'The Apocryphal Life of Adam and Eve: Recent Scholarly Work' in *Anglican Theological Review*, 86(4) 2004, pp. 671–677.

2《希腊文生平》没有提及耶稣及其十字架，没有关于"拯救"的内容，没有关于"信"（πίστις）、"爱"（ἀγάπη）等典型的基督教伦理概念，也没有如使徒保罗那样把耶稣和亚当联系起来，更没有把人类失去乐园的故事放在以耶稣为核心的上帝救恩计划中来理解。

3 M. D. Johnson, 'Life of Adam and Eve: A New Translation and Introduction' in *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2nd Vol., ed. by James H. Charlesworth, Peabody: Hendrickson Publishers Marketing, 1983, 2015, p. 252.

4 德·荣格和特龙普指出：《希腊文生平》37 章 3 节载亚当的尸体在雅该鲁斯湖（τὴν Ἀγερουσίαν λίμνην）被洗了三次，这个实际在希腊中部的湖只在基督徒典外文献中被提及，不见于犹太人的文献，如《彼得启示录》（*Apocalypse of Peter*）14 章，和《西贝拉预言书》（*Oracula Sibyllina*）2 章 330–339 节处，和《保罗启示录》（*Apocalypse of Paul*）22 章（内容和悔罪有关），另有《使徒巴多罗买所作耶稣基督复活记》（*Book of the Resurrection of Jesus Christ by Bartholomew the Apostle*）21 章 6 节等。见：Marinus de Jonge & Johannes Tromp, *The Life of Adam and Eve and Related Literature*, Sheffield: Sheffied Academic Press, 1997, pp. 67–75。其后，荣格提出《希腊文生平》对《创世纪》3 章的改写体现了一种和基督徒教父相似的解读方式，见：Marinus de Jonge, 'The Christian Origin of the Greek Life of Adam and Eve' in *Literature on Adam and Eve: Collected Essays*, ed. by Gary Anderson, Michael Stone, Johannes Tromp, Leiden: Brill, 2000, pp. 347–363。



想元素。因此笔者认为第一个观点较为稳妥。

关于编撰时间，约翰逊认为《希腊文生平》由于缺乏基督教色彩，现存最早形式的文本当在公元 4 世纪之前，但其内容则可能早在 1 世纪就在流传。[1] 斯威特（Anne M. Sweet）则强调《希腊文生平》与诺斯替世界观（Gnostic worldview）的对立，认为它属于 2 世纪基督徒反诺斯替运动。[2] 最后，荣格和特龙普鉴于《希腊文生平》在其它文献中留下的痕迹，认为公元 2–4 世纪是比较可能的时间。[3] 综合以上意见而采取最保守的估计，本文认为它的形成涵盖了公元 3 世纪下半叶这段罗马帝国由盛转衰的时期。

另一方面，由于犹太人和基督徒的其它文献均未提及此书，其作者或编者可能处于主流群体的边缘。这提出了一种可能性，即决定《希腊文生平》之产生和发挥功能的互文意义网络并非主流和系统的拉比犹太教和基督教神学体系，而是一种更具有普遍性的社会生活经验和更简单直接的信仰期盼。学者们逐渐意识到，探索其社会定位（social provenance）似乎是更有意义的研究方向，这包括社会意识和物质生活两个维度。

身体和性别是社会意识研究中的重要议题。《希腊文生平》中关于身体（σῶμα）的重要意象和夏娃形象的突出地位吸引学者尝试以身体和性别视角诠释其叙事。纽菲尔德（Dietmar Neufeld）围绕“裸体”（γυμνός）主题，认为人的身体作为社会权力表达和行使的场域，其状态和衣着的转变标志着社会身份

---

[1] M. D. Johnson, ‘Life of Adam and Eve: A New Translation and Introduction’ in *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2nd Vol., ed. by James H. Charlesworth, Peabody: Hendrickson Publishers Marketing, 1983, 2015, p. 252.

[2] Anne M. Sweet, *A Religio-Historical Study of the Greek Life of Adam and Eve* (unpublished Ph.D. dissertation, Notre Dame, 1992)

[3] Marinus de Jonge & Johannes Tromp, *The Life of Adam and Eve and Related Literature*, Sheffield: Sheffied Academic Press, 1997, pp. 75–77.

的转变，带来荣耀或羞耻。亚当和夏娃经历了一个下降的、带来羞耻的身份转换过程，男权社会中的男性对此更加敏感，这是《希腊文生平》中只有亚当痛陈“裸体”等同失去“荣耀”（δόξα）和“公义”（δικαιοσύνη）的社会含义。[1] 阿贝尔（Vita D. Arbel）借鉴巴赫金（Mikhail Bakhtin）关于叙事文学的“多元声音”（heteroglossia）概念，指出“亚当与夏娃生平”叙事传统实际上纳入了多种意见和视角，如分别从两种性别视角呈现失乐园事件，女性在此拥有充分的表达空间。[2] 纽菲尔德和阿贝尔的研究实际上是以更广阔的古代社会意识为大背景，充分采用新的文学分析工具去透视文本背后的思想世界。然而他们重视方法论创新的同时忽略了不同文本类型之间的差异。在社会定位问题的物质生活维度上，李维逊首次探讨贯穿《希腊文生平》全文的关于“病”（νόσος）和“痛”（πόνος）的描述及其意义。他指出病痛主题在推进叙事过程中具有重要作用。他又广引希坡克拉底（Hippocrates）和盖伦（Galen）的医学论述，指出时人对病痛现象的通俗看法，揭示了《希腊文生平》中的病痛主题如何可能引发读者的广泛共鸣。[3]

然而，李维逊揭示了《希腊文生平》背后重要的社会生活处境同时，和纽菲尔德和阿贝尔一样都并未触及其社会功能问题。德国学者马丁·迈瑟尔（Martin Meiser）在考察关于罪、悔改和恩宠的神学主题时提示了《希腊文生平》旨在为人的“无望处境”（*die hoffnungslose Situation*）提供在世希望（*das menschliche Sehnen*）。[4] 若我们把这一洞见放在罗马帝国具体的社会处境中，

---

[1] Dietmar Neufeld, ‘Boby, Clothing and Identity--Clay Cunningly Compunded’ in *‘And so they went out’: The Lives of Adam and Eve as Cultural Transformative Story*, ed. by Daphna Arbel, J.R.C. Cousland, Dietmar Neufeld, London & New York: T&T Clark, 2010, pp. 47–66.

[2] Vita Daphna Arbel, *Forming Femininity in Antiquity: Eve, Gender, and Ideologies in the Greek Life of Adam and Eve*, Oxford: Oxford University, 2012.

[3] John R. Levison, ‘The Primacy of Pain and Disease in the Greek Life of Adam and Eve’ in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde de älteren Kirche*, 94(1) 2003, pp. 1–16.

[4] Martin Meiser, ‘Sünde, Busse und Gnade in dem Leben Adams und Evas’ in *Literature on Adam and Eve:*



则可发现《希腊文生平》所指向的困苦生活似乎并非是抽象的“罪”的伦理郁结，而可能是物质匮乏和权力压迫所带来的痛苦经验。由此，《希腊文生平》起初并非要为信徒提供神学思辨的材料，而是要回答这样一个最实际的问题：“如此艰困的生活有何意义、又如何继续下去？”

二、《希腊文生平》的社会生活处境

探究《希腊文生平》思想内容和写作意向在微观层面最直接的方法是采纳编修分析法（redaction criticism）的一般原则，即把《希腊文生平》与原版创世纪叙事比较，推断编者或作者的思想倾向。在宏观层面的分析则需借助叙事学分析（narrative criticism），揭示文本所创造的意义世界，从而揭示背后的生活经验。但在文本分析之前，首先要厘清文本生成和发挥作用的互文意义网络，即罗马帝国社会经济的大背景和贫民生活境遇之小处境。

1、帝国社会结构与贫民生活特征

芬利（Moses I. Finley）在 1970 年代对罗马社会经济总体图景的经典理论概括虽屡经批判和修正，却仍是我们的可靠出发点。他指出：罗马帝国社会和古典时代的希腊社会一样与近现代工商业社会有着不可逾越的本质区别，首先它们仍是典型前工业化的农业社会，以农业为最主要生产部门，绝大多数人口乃农业人口；[1] 其次，除了罗马、亚历山大里亚等几个大型都市外，城镇化程度普遍偏低，且大部分城市为“消费型城市”，从周围乡村地区汲取资源，不能

Collected Essays, ed. by Gary Anderson, Michael Stone, Johannes Tromp, Leiden: Brill, 2000, pp. 297–313.

[1] 活跃于公元前 2 世纪著名政治家老加图（Marcus Porcius Cato）在其总结土地经营心得的《农业志》开篇论述颇有代表性“他们称赞好人时都这样说：‘好农人’（bonum agricolam）和‘好庄稼人’（bonumque colonum）……最坚强的人和最骁勇的战士都出自农人（ex agricolis et viri fortissimi et milites strenuissimi gignuntur），农民的财富最清廉、最稳妥、最不为人疾视，从事这项职业的人绝不心怀恶念。”见：M. P. 加图著，马雪香、王国森译，《农业志》（*De Agricultura*），北京：商务印书馆，1986 年版，第 2 页。

拉动经济发展；环地中海也不存在现代意义上的全国和大区域性商品、不动产和劳动力市场，[1]换言之，罗马帝国的经济是一种缺乏技术创新动力和增长潜力的基本生活维持经济（the subsistence economy），与以满足和扩大物质生产需要和资本增值为核心的工商业社会有本质差别。[2]

芬利模式时至今天仍被分析罗马帝国时期贫民生活和贫困问题的学者视为重要的研究基础。[3] 因为这个模式也将从城邦国家到世界帝国、从共和制到元首制的历时发展纳入其理论框架。尤其是芬利对古代奴隶制衰落的解释着眼于

---

[1] 关于区域性贸易的诸多限制和实际规模，参：Moses I. Finley, *The Ancient Economy*, 2nd edn., Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1973, 1985, 1999, pp. 126–137；关于罗马社会的不动产交易性质和规模的概述，参上述著作 112–113 和 119–121 页；关于古代劳动力的种类和相互关系，参上述著作的 73–81 页。芬利在书中以小普林尼（Pliny the Younger）和其政治朋友之间的一次土地买卖为例说明了近现代意义上的经济理性在此完全缺席，而且在真金白银的买卖之外，偶发性和经过政治谋划的捐赠和礼物交换是土地贵族进行不动产流转的重要方式。

[2] 总体论述参考 Moses I. Finley, *The Ancient Economy* 的第一、二章，莫里斯（Ian Morris）所撰写的前言精要地概括了芬利的主要观点和理论来源。国内学界对芬利模式最近期的评论来自黄洋和王三三，他们都分别在 2013 年撰文论述芬利模式的意涵，后世学者对其的批判、修正和坚持，见：王三三，《芬利的古代社会经济模式及其影响》，《史学史研究》2013 年第 1 期；黄洋，《摩西·芬利与古代经济史研究》，《世界历史》2013 年第五期。王三三着重指出“后芬利时代”中学者对芬利模式的批判、挑战和修正，罗马社会的商品生产和交易再次被重视起来，而黄洋则公正地指出个别案例的分析和批判并未能从根本上推翻芬利模式。总言之，芬利模式是我们在理解希腊罗马社会经济图景时不能绕过的“灯塔”。晏绍祥在其学术史扒梳中除了论述他的支持者和反对者声音外，特别指出芬利模式在欧陆学界并不如在英美学界那样被广泛接纳，欧陆学界试图超越“原始派”和“现代派”的争论，以计量方法和地区性研究扎实研究基础，同时也把研究范围扩展到芬利所排除的埃及和西亚地区，见晏绍祥，《古典历史研究史（下卷）》，北京：北京大学出版社，2013 年版，第 16–20, 192–196, 276–280 页。更精简的评论另见刘津瑜，《罗马史研究入门》，北京：北京大学出版社，2014 年版，第 193–199 页。

[3] 在此我们仅举几个有代表性的例子：Peter D. A. Garnsey & R. P. Saller, *The Roman Empire: Economy, Society and Culture*, Berkeley: University of California Press, 1987, p. 43；Gildas Hamel, *Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C.E.*, Berkeley: University of California Press, 1989, p. 97；Robin Osborne, ‘Roman Poverty in Context’ in *Poverty in the Roman World*, ed. by Robin Osborne & Margaret Akins, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 1–20；Helen Rhee, *Loving the Poor, Saving the Rich: Wealth, Poverty and Early Christian Formation*, Grand Rapids: Baker Academic, 2012, pp. 2, 5.



帝国后期政治混乱、财政和国防崩溃所带来的社会结构转变：一方面，自由农业劳动者的社会地位和物质生存处境在不断增加的剥削压力下持续恶化，陷入具有奴役性质的人身依附关系并逐渐取代奴隶，成为不断膨胀的大地产佃农（tenant）；另一方面，城市的贫困化也随着手工业衰落和城镇人口减少而加剧。[1]

另一方面，罗马社会不存在现代意义上独立的经济领域，各种经济活动被分别镶嵌在以身份等级、政治地位、人身依附关系等体现土地贵族利益和意识形态的权力关系范畴内，大部分人以追求主流伦理和宗教秩序的巩固、政治地位之提升、权力之维持和攫取为经济行动导向，以政治暴力为后盾的土地租、税和强征是获取和分配财富的最主要形式。简言之，"经济"在罗马社会是为权力和意识形态服务的。因此，正如罗马世界的宗教生活并不独立于其它生活范畴，而是镶嵌在政治、经济、文化艺术等各活动领域内，[2] 经济活动同样如此。[3] 因此在古人眼中，贫困并非单纯的经济问题，而是政治问题、道德问题和宗

[1] Moses I. Finley, *The Ancient Economy*, 2nd edn., Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1973, 1985, 1999, pp. 85–93.

[2] 我们在研究古代希腊罗马社会时，应该时刻将彼得·布朗的一段话放在心中："我们正在研究的社会中，绝大部分有教养的人要处理生活上的事务，并不总是转向哲学，更非科学（或学术），而是诉诸其传统宗教为他们留下的可资利用的多种途径。"如果"有教养的人"尚且如此，普通民众就更是这样了，参：Peter Brown, *The World of Late Antiquity, AD 150–170*, London: Thames and Hudson, 1971, p. 49，彼得·布朗这里要说明的是在现代世俗化社会被单独划分出来宗教生活元素是如何分别镶嵌在社会生活的各方面的。为此，我们可以再举老加图的《农业志》为例，他在这部专门论述农业生产经营活动的技术性著作中，竟也介绍如何以正确方式为祭神，以求五谷丰登，如书中 83 节、132 节和 138 至 141 节等，参：M. P. 加图，马雪香、王国森译，《农业志》（*De Agricultura*），北京：商务印书馆，1986 年版，第 44、58、62–64 页。法国学者约翰·尚德（John Scheid）在总结罗马宗教世界的特点时也强调"在（罗马人）每一个方面的公共生活中都存在宗教维度，反过来就每一个宗教行动都是公共生活的一部分。"见：John Scheid, *An Introduction to Roman Religion*, trans. by Janet Lloyd., Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998, 2003, p. 20.

[3] 芬利有这样一段经典论述："……古人实际上缺乏一种关于'经济'概念，更莫说他们缺乏联系起来构成我们所称为"经济"的诸种概念元素。当然他们也会耕种、交易、制造物品、开矿、收税、造币、投资和借出金

教问题。罗马人在面对今天被归入“经济”范畴的一系列灾难和困难时，大多无法诉诸专门的、宏观的经济知识，而只能在直接经验范围中寻求答案和解决方案，由此便转向命运、伦理操守、政治身份等级、神人关系等现成的意义网络寻求出路。一名犹太人或基督徒在面对恶性通货膨胀、徭役摊派加剧、陷入赤贫和疾病等生存问题时，很自然向传统的宗教世界观和《圣经》寻求“神学解释”，期待“启示”（apocalypsis）和超自然力量的介入。

在整个社会金字塔的顶端，形成了以掌握社会绝大多数经济资源和财富的土地贵族为核心的食利阶层圈子，他们的男性成员以财富、政治权力、社会声望和军事荣誉作为价值观和行为导向。他们在公元 2 世纪罗马行省的法律和行政术语中被称为拥有特权的“贵人”（*honestiores*），与占帝国绝大多数人口的“下人”（*humiliores*）相对。[1] 这批人包括罗马元老（*patricii*）、骑士阶层（*equites*）、地方贵族等，约有 35–50 万。[2] 如果我们接纳帝国初期人口总数约 5000–6000 万人的公论，[3]那么他们只占人口总数 1%，甚至更少。这批精英

钱、在商业行为中牟利或血本无归，他们也在言谈和著作中涉及这一切。但他们正正不会将所有这些个别的活动在概念上整合成一个整体，即帕森斯理论中的‘一个分化出来的社会子系统’。”Moses I. Finley, *The Ancient Economy*, 2nd edn., Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1973, 1985, 1999, p. 21。这一基本见解为魏文匝（Gloria Vivenza）最近对“罗马经济思想”的考察所加强，见：Gloria Vivenza, ‘Roman Economic Thought’ in *The Cambridge Companion to Roman Economy*, ed. by Walter Scheidel, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 25–44.

[1] Moses I. Finley, *The Ancient Economy*, 2nd edn., Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1973, 1985, 1999, p. 87.

[2] Walter Scheidel, ‘Stratification, Deprivation and Quality of Life’ in *Poverty in the Roman World*, ed. by Robin Osborne & Margaret Akins, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 40–59.

[3] Moses I. Finley, *The Ancient Economy*, 2nd edn., Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1973, 1985, 1999, p. 41. 在此芬利跟随尤里乌斯·贝洛赫（Karl Julius Beloch）1886 年《希腊罗马世界的人口》（*Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt*）的基础性研究成果。据夏伊德的意见，从公元 1 世纪初到 2 世纪中后期，罗马帝国的人口从约 4500 万增长至 6000 或 7000 万，经历大瘟疫后，西部地区人口以下降趋势发展，东部人口得到一定程度的恢复，见：Walter Scheidel, ‘Demography’ in *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*, ed. by W. Scheidel, I. Morris, R. Saller, Cambridge: Cambridge



以司法机构、税收、直接土地占有、依附性的劳动关系和军事力量掌控着整个环地中海世界，不断汲取其自然资源和劳动产出，是“罗马不平等体系”（the Roman system of inequality）的枢纽。[1]在这种结构中，“贫民”就是那些为因偶发或结构性因素（剥削）而在生存在线挣扎，甚至一无所有的人。[2]

“贵人—下人”的二元化范畴当然并不充分对应复杂的社会实况。[3]费里森（Steven J. Friesen）和隆根纳克（Bruce W. Longenecker）分别进一步细化对罗马社会层级的描述，细分为七个层级，并初步估算每个层级的人口比例：在占人口总数 1.04%的“贵人”之下是占 1.7%的行省和地方权贵（municipal elites），以及 7%在生存线之上有着固定盈余、财产权稳固的人；以上四个等级的人共占总人口约 10%。在小康公民以下的 90%构成三个等级的人口就是徘徊在生存在线下的贫民。从所在生产部门看，他们包括小农、佃农（*colonus*）、城镇小店主、顾工、临时短工、流动商贩、农业奴隶、家政奴隶、公共奴隶；另有天生或因故致残者、寡妇、孤儿、乞丐等失去劳动能力或没有机会和手段营生的人。贫民人口庞大，其社会角色、职业和营生方式千差万别，但在以土地贵族利益为核心的权力关系下，他们都处于被支配、剥削的一方。[4]

Univeristy Press, 2007, pp. 38–86.

[1] Peter D. A. Garnsey & R. P. Saller, *The Roman Empire: Economy, Society and Culture*, Berkeley: University of California Press, 1987, p. 125.

[2] 这符合时人对贫民的普遍印象和看法，如公元一世纪的学者多罗迪俄斯（Dorotheus of Sidon）在其《占星五书》（*Pentateuch*）中形容贫民是“没有面饼充饥，没有衣服蔽体……无法找到每日的食粮”；二世纪的阿尔特米多鲁斯（Artemidorus）在其《释梦》（*Onirocritica*）二卷 9 节如此形容作为社会阶梯底层的贫民：“贫民（群体）犹如无价值的荒僻之地，粪土、垃圾及其他一切微不足道的东西都被丢弃在此。”转引自 Robert Knapp, *Invisible Romans*, Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 97.

[3] Peter D. A. Garnsey, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford: Oxford University Press, 1970, p. 280.

[4] Steven J. Friesen, ‘Poverty in Pauline Studies: Beyond the So-called New Consensus’ in *Journal for the Study of New Testament* 26 (2004), pp. 323–361; ‘Injustice or God’s Will? Early Christian Explanations of Poverty’ in *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, ed. by Susan R. Holman, Grand Rapids: Baker Academic,

摩利（Neville Morley）在其对罗马城贫困问题的研究中概括了贫民生活境遇的三个主要特征，这也是罗马帝国社会中大部分贫民的总体生活特征：抗风险能力低下，被社会排斥和边缘化，歧视和羞耻感。[1] 首先，他们的人身安全和财产均缺乏保障，他们比社会金字塔顶端的 10%人群更容易陷入偶发贫困（conjunctural poverty），更莫说有很大一部分人处于无法跳脱的结构性贫困和赤贫状态。[2] 另一方面，居住环境恶劣、营养不良和过重的劳动负担所造成的免疫力低下为他们带来了各种慢性疾病，在周期性的流行病和瘟疫面前更是不堪一击。

其次，贫民由于始终处在被支配和剥削的地位，也无政治权利可言。在共和时代的罗马，贫民在平民会议（*Concilium plebis*）中都属于"民众"（πολλοί/*plebs*）的一员，可以通过选票或街头抗议、暴动、撤离等手段向贵族施压，但在帝国时代城邦政治衰败的处境下，贵族的政治参与空间尚且极大萎缩，更不用说贫民了。他们甚至被排挤在大多数主流的公共生活之外，包括公共祭仪、

2008, pp. 17–36; Bruce W. Longenecker, *Remember the Poor: Paul, Poverty, and the Geco-Roman World*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010, p. 329。在这 90%人口中，费森和隆根纳克进一步分成三组：在生存线之上、仅及生存线和生存线以下，这三组划分的依据是不同生产部门和不同职业，费森和隆根纳克假设他们收入水平是不同的。但现实生活中，他们之间在物质生存条件和社会地位上有明显区别吗？笔者对此表示怀疑。在乡村地区一个自由小农在丰年可能处于生存线之上，甚至小有盈余，但在荒年或遭遇战乱时，则可能为自己和家人不致饿死而苦苦挣扎，或不幸被迫逃税而成为乞丐（πτωχός），甚至被绑架、卖为奴隶。在城市中的小店主同样可以瞬间陷入赤贫，或是因为公寓（*insula*）的房东收回铺位和住所或常见的火灾而流落街头，甚至在某个夜晚遭遇暴力抢劫而死于非命。相反，他们中一些人也有可能通过加入军队而取得职位和战利品，或因缘际会成为某位贵族的有价值的门客而得以极大地改善自己及其家庭的生活境遇，加入顶端的 10%人口，只是这种机会相比瘟疫和周期性饥荒是少之又少。因此，笔者不再进一步采纳他们对 90%人口的三组划分。

[1] Neville Morley, 'The Poor in the City of Rome' in *Poverty in the Roman World*, ed. by Robin Osborne & Margaret Akins, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 21–39.

[2] 史蒂芬·M·博杜安（Steven M. Beaudoin），杜鹃译，《世界历史上的贫困》（*Poverty in World History*），北京：商务印书馆，2015 年版，第 10–14 页。



宴会（*cena*）[1]、各类公会组织（*collegia*）、法庭等。[2] 到大都市中寻找机会的外地贫民还要面对切断过去社会关系带来的孤立无援、文化疏离以及和被纯粹工具性的人际关系所包围等问题，患有麻风病导致形相丑陋的残疾人甚至被禁止进入城市和村镇这些人口和资源相对集中的地方。[3]

最后，在贵族精英所塑造的主流意识形态及其价值观倾向于以道德眼光审视贫困现象和贫民，将贫民与各种负面的道德标签相联系，认为他们的贫困是由于自己低能和懒惰造成的。[4] 古典德性观念将良好的哲学、修辞教育和参与公共事务视为道德生活的基础，[5] 贫民无缘教育和公共事务，道德地位自然十分低下。[6] 卡纳普（Robert Knapp）通过分析通俗的《巴布里乌斯寓言》

---

[1] 我们要留意，公共宴会和贵族私人宴会是当时人得以取得肉食，摄入多样动物蛋白的主要场合，贫民被排斥在外而被迫成为素食者，见：Gildas Hamel, *Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C.E.*, Berkeley: University of California Press, 1989, pp. 24–29.

[2] 在罗马法庭上，贫民无论作为被告还是原告都是不被信任的，更莫说证人了。如《法理汇要》（*Digesta seu Pandectae*）22 卷 5 条 3 款中，对法庭证人的规定开篇就要求法官审查每个证人的身份等级"证人是否合格要仔细调查，首要考察其身份等级……看他是富人还是贫民，以免他随时为收受利益而作假证。"转自：Neville Morley, 'The Poor in the City of Rome' in *Poverty in the Roman World*, ed. by Robin Osborne & Margaret Akins, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2006, p. 34。换言之，这里假设了贫民因为容易被收买而成为骗子。

[3] Neville Morley, 'The Poor in the City of Rome' in *Poverty in the Roman World*, ed. by Robin Osborne & Margaret Akins, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 21–39.

[4] Ibid；Anneliese Parkin, ' "You do him no service": An Exploration of Pagan Almsgiving' in *Poverty in the Roman World*, ed. by Robin Osborne & Margaret Akins, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 60–82；Helen Rhee, *Loving the Poor, Saving the Rich: Wealth, Poverty and Early Christian Formation*, Grand Rapids: Baker Academic, 2012, pp. 19–22。

[5] 小塞内卡（Seneca the Younger）在《论幸福生活》（*De Vita Beata*）第二十二节中就专门论述人当活得体面和有尊严，能够掌控和善用财富，才是有德性的表现，也是幸福生活的基础。

[6] 公元 1 世纪诗人马尔提亚（Marcus V. Martialis）在讽刺短诗中更多次将食不果腹、衣不蔽体的城市贫民和野狗相提并论，与同样被"兽化"（bestialisation）的奴隶和"蛮族"并列，参：Greg Woolf, 'Writing Poverty in Rome' in *Poverty in the Roman World*, ed. by Osborne, Robin & Akins, Margaret. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2006, pp 83–99。值得留意的是，这种文学表现方式也被成书于 1

（*Babrius Fables*）指出：被主流意识形态包围的贫民可能早已将贵族精英对自己的鄙夷内化为自己思想观念的一部分，合理化自己低人一等的现状。[1]

综上，罗马帝国时期的整体社会经济体制和社会结构是一个以土地贵族为核心、奴隶劳动广泛存在、生产力有限、贫富悬殊的农业社会。在物质上极为匮乏，在社会关系上处于边缘，在精神和伦理上被贬斥构成占人口总数约 90%的贫民生活境遇的三大特征。

2、饥饿与劳苦

《希腊文生平》中的叙事框架和细节是否反映了上述罗马帝国时期贫民生活的一般特征呢？物质生活无外乎衣、食、住、行，其中以“食”最为紧要，贫民生活的物质匮乏很大程度就反映在食物匮乏上。在以土地贵族利益为核心的社会结构中，无论城市还是乡村地区的生产成果分配都极其不均，贫民在缴纳租、税之后所得往往仅够维持生命，食不果腹和劳苦成了普遍的生活经验。《希腊文生平》以亚当和夏娃的遭遇为载体，突出体现了劳苦和飢饿的生活经验，也将其与没有匮乏之虑的“乐园”生活形成对比。这种对比一方面显示当下的困苦生活并非理所当然，另一方面也牵扯出导致人类生存境况剧变的元凶：“仇敌”撒旦。

《希腊文生平》首次直接提及劳苦和吃饭问题是在九章 2 节，涉及乡村的农业生活经验。夏娃面对濒死的亚当哀痛呼喊并谴责自己：

愿你给我一半的苦痛（τῶ ἥμισοι τοῦ πόνου）让我承担，皆因这些事因我

世纪末的《路加福音》16:19—31 节“富翁与拉撒路”故事所采纳，只不过其基调被反转用以批判富人对贫民苦境的麻木不仁：“另有一个讨饭的（πτωχὸς），名叫拉撒路，满身疮痍，躺卧在他的大门前。他指望藉富家人（τοῦ πλουσίου）桌上掉下的碎屑充饥，但只有狗来舐他的疮痍。”

[1] Robert Knapp, *Invisible Romans*, Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 113.



才发生，因我而生劳苦（δι’ ἐμὲ ἐν καμάτοις τυγχάνεις），你因我而须汗水蒙面才得吃面饼（δι’ ἐμέ ἐν ὑδρότητι τοῦ προσώπου σοῦ τόν ἄρτον ἐσθίεις）。

这句话可以说纲领性地概括亚当和夏娃离开乐园后的总体生活境况。李维逊指出《希腊文生平》中因疾病造成的“痛”（πόνος）是重要主题，“πόνος”在此当然可以意指亚当濒死的病痛，但其最常用、最主要的含义是艰苦的劳动，“困境”“伤痛”和“肉体疼痛”等词义是在此基本义上衍生出来的。[1] 与此相对应，下一个分句的“κάματος”的首要意义也是“辛劳”和由此而来的苦恼。[2] 换言之，夏娃在两个分句中用不同的词表达了同一个处境：令人难以忍受的艰苦劳动。这一点在后文取材自《创世纪》3:17 节的分句中被具体化：“你须汗水披面才得吃面饼”（ἐν ὑδρότητι τοῦ προσώπου σοῦ τόν ἄρτον ἐσθίεις）。将各种谷物去糠、磨粉、造成面团烘烤成饼，就着盐、水或橄榄油、蜜糖（有条件的话）食用这些饼是环地中海地区各族居民通过摄取淀粉补充能量的最主要方式，[3] 可以说，面饼（ἄρτος）在地中海的文化语境中象征了基本物质生活，甚至是生命。这无疑指向一种艰苦劳作才得以果腹的贫困处境，“须汗水披面才得吃面饼”

[1] Henry G. Liddell and R. Scott ed., *An Intermediate Greek-English Lexicon: Founded upon the Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, New York: Oxford University Press, 1991, p. 661; Walter Bauer and William Arndt ed., Frederick W Danker revis., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd edn., Chicago: University of Chicago Press, 2000, p. 852.

[2] Henry G. Liddell and R. Scott ed., *An Intermediate Greek-English Lexicon: Founded upon the Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, New York: Oxford University Press, 1991, p. 398.

[3] Gildas Hamel, *Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C.E.*, Berkeley: University of California Press, 1989, pp. 11–15。哈麦尔指出，在古代的下层民众中烘烤面饼并不需要特别的设备，大多数农民和贫苦民众会将没有经过发酵的面团直接放在火上烤，或在将面团埋在地上的小洞中，然后在小洞上方生火，一边取暖一边等待面团被烤熟，后将面饼挖出、拍去尘土即可就水食用。这种简易的烘烤方式时至今日在近东地区仍十分常见。另一方面，人们直接摘取或拾取谷粒去壳生吃也并不少见，如可 2:23-28（对应太 12:1–8 和路 6:1–5）记载耶稣的门徒路过麦地直接拾取麦子吃用的行为。更精致多样的面饼烘烤和烹饪方法见老加图的《农业志》74–82 章，这是一般民众难以消受的饮食方式。

指艰苦劳动才得生存。[1]

这种艰困的生活经验在下文再一次通过“面饼”和“劳苦”这些具有代表性的表述反映出来。《希腊文生平》24:2 是夏娃重述失乐园往事中神对人在乐园外生活的预定：

> 你耕作土地，它却不向你交出力量，反而为你生出荆棘和蒺藜，让你汗水披面才吃上面饼（καὶ ἐν ὑδρότητι τοῦ προσώπου σου φάγει τὸν ἄρτον σου），你将劳苦满溢（ἐν καμάτοις πολυτρόποις），被苦痛压迫（θληβεὶς ἀπὸ πικρίας）而不得尝味甘甜。

“汗水披面才得吃面饼”和“劳苦”在此再次出现，且以“你耕作土地”（ἐργάσει δὲ αὐτὴν）一语直接指向农耕活动。这实际上综合了《创世纪》3:17 最后一个分句“你一生日日劳苦才能得到吃食（ἐν λύπαις φάγῃ αὐτὴν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου）”和 19 节“你须汗水披面才得吃面饼（ἐν ἱδρῶτι τοῦ προσώπου σου φάγῃ τὸν ἄρτον σου）”这两句的精神，作者一是着重于强调高强度劳动给所肉体带来的“劳苦满溢”（ἐν καμάτοις πολυτρόποις）；二是心理或情绪上的悲苦，因“被苦痛压迫（θληβεὶς ἀπὸ πικρίας）”中“πικρία”可以描述主观情感上的痛苦，而在犹太文献中又常用以形容恶毒、充满怨恨的思想和言

[1] 在此我们不妨举出两个有代表性的例子。罗马讽刺诗人尤文纳斯（Decimus Iunius Iuvenalis）在其《讽刺诗集》十首 77 至 81 行（四卷）中讽刺罗马城平民的政治冷漠时就说道“那些一度出任军事指挥官、高级行政职务和担当军团士兵的人民，现在却只热切关心两件事：面饼和竞技场（panem et circenses）”。其中“panis”（panem 是其宾格复数）就是“ἄρτος”拉丁文对译，在此象征整体的物质生活。其次，面饼和生命的联系可见约 6:35 节耶稣自谓“我是生命的面饼”（ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς），这无疑是一种具有神学思辨色彩的表达，但其基础是面饼作为主要食物在基本物质生活层面上和现世生命的联系，关于“生命”的神学含义是由此推衍而来，这符合耶稣“生命的面饼”论述在“五饼二鱼”故事背景下阐发的上下文脉络。因为在五饼二鱼故事中（6:1–15），耶稣满足了民众的基本生存物质需求。关于现实生命的另一个象征是鲜血，尤其再犹太人和基督徒中间，见创 9:4 节。



行，又具有极其负面的伦理含义。[1] 这两种于《创世纪》原版叙事之外的表述，从两个维度上呈现"汗水披面才得吃面饼"这种生活处境的痛苦：

一方面，劳动的"苦痛"（πόνος）和"劳苦满溢"生动反映了具有代表性的乡村生活处境：通过艰苦（甚至是痛苦）的劳动，时刻"汗水披面"，才得以收获谷物、制成面饼维持生命。很难想象拥有大量地产和财富的贵族家庭会对这种"汗水披面才得吃面饼"、"劳苦满溢"的体验有任何共鸣，他们虽然仍重视农业的道德价值，但那种以公元前五世纪传说英雄辛辛纳图斯（Cincinatus）为代表的公民贵族在自家土地上亲身参与农耕的理想，在帝国时代早已消散。[2] 他们将田间地头的劳动留给自己大庄园中的佃农、债务劳工、日顾工和农业奴隶，这些人和土地狭小的自耕贫农一道成为落在"汗水披面才得吃面饼"生存处境中的群体。他们大多在理想状况下每日能够获得 500–600 克的全麦面饼作为口粮，这份量仅能免于饿死，飢饿感从而也是他们常常要面对的生活经验。[3] 除此之外，这种饮食条件所带来的营养不良、发育迟缓、高强度劳动和疾病对身体的

[1] Henry G. Liddell and R. Scott ed., *An Intermediate Greek-English Lexicon: Founded upon the Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, New York: Oxford University Press, 1991, p. 639; Walter Bauer and William Arndt ed., Frederick W Danker revis., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd edn., Chicago: University of Chicago Press, 2000, p. 813。关于"πικρία"在《七十士译本》和其它犹太文献中的用法，可见出 15:23，申 29:17, 32:32，诗 9:28, 13:3，伯 3:20, 7:11, 9:18, 10:1, 21:25，徒 8:23，罗 3:14，弗 4:31，来 12:15 等。另有《马加比三书》4:4 等。其中《约伯记》中三次出现的"πικρία ψυχῆς"用法值得我们关注。基于《希腊文生平》的希腊文语言环境，我们有理由相信作者或编者所阅读的《旧约圣经》应是《七十士译本》（*Septuagint*），原文参 A. Rahlfs, ed. & R. Hanhart, revis., *Septuaginta: Editio altera*, Stuttgart: Deutsch Bibelgesellschaft, 2006.

[2] 关于辛辛纳图斯故事见如下记载：哈利卡那索斯的狄奥尼索斯（Dionysius of Halicarnassus）着《罗马古史》（*Ρωμαϊκή Αρχαιολογία*）十卷 23–25 节；李维（Livy）《自罗马建城史》（*Ab Urbe Condita Libri*）三卷 26–29 节；老普林尼（Pliny the Elder）《自然史》（*Naturalis Historia*）十八卷 4 节。

[3] Gildas Hamel, *Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C.E.*, Berkeley: University of California Press, 1989, pp. 40.

损耗，都如魔咒般缠绕在这些乡村贫民身上。[1] 最初借夏娃之口哀叹自身糟糕处境的极有可能就是这样一群人，他们的生活与维吉尔（Virgil）田园诗中所渲染的乡村农牧生活大相径庭。另一方面，如果顺应“πικρία”在犹太人和基督徒语言世界中的用法，那么“θλιβεὶς ἀπὸ πικρίας”可以意指“被恶毒的言行所压迫”及其在心理上造成的痛苦。承接上文的论述，这“压迫”涉及的很有可能就是贫民与土地贵族之间的紧张关系，与上文论及贫民社会关系边缘化和伦理贬抑互为表里，皆因他们的处境在历史中变得和奴隶越来越相似。

人们在讨论古典古代社会的奴隶制时，习惯引用亚里士多德在《政治学》第一卷开篇的理论论述（1254b18–21）：“奴隶（δοῦλος）被应用于劳役同驯畜的差别是很小的”（1254b25）以说明奴隶作为主人财产和工具的地位以及他们与自由人的绝对区别。[2] 我们在三百年后瓦罗着的《论农业》（*Rerum Rusticarum de Agri Cultura*）一卷 17 章关于“农庄设备”（*agri rebus*）的主题中却读到“有人把设备（*res*）分作两类：干活的人和不可或缺的工具（in homines et adminicula hominum sine quibus rebus colere non possunt）……在整个农业中是需要人的，或是奴隶或是自由民或二者兼有（servis aut liberis aut utrisque）……在对健康不利的地区，使用顾工比使用奴隶对我们更有利（gravia loca utilius esse mercennariis colere quam servis）。”[3] 人们可以从这一段话中得出两点：首先，从农庄管理者的角度看，无论是自由民还是奴隶都一并被归入“农具”的范畴；其次，农地上的自由人和奴隶只有实用价值和用途的区别，瓦

[1] Peter Garnsey, ‘Mass Diet and Nutrition in the City of Rome’ in *Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity: Essays in Social and Economic History*, ed. by Walter Scheidel, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 226–252; Walter Scheidel, ‘Disease and Death’ in *The Cambridge Companion to Ancient Rome*, ed. by Paul Erdkamp, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 45–59.

[2] 亚里士多德（Aristotle），吴寿彭译，《政治学》（*Πολιτικά*），北京：商务印书馆，1965 年版，15 页。

[3] M. T. 瓦罗（M. Terenti Varronis），王家绶译，《论农业》（*Rerum Rusticarum de Agri Cultura*），北京：商务印书馆，1981 年版，59–60 页。



罗也更珍惜自己的奴隶，雇佣的自由人并不比奴隶有更好的劳动环境和待遇。这或许就是帝国中后期造成自由贫农地位下滑和生存处境恶化背后长久以来的意识形态因素。在贵族地主眼中，“奴隶—自由人”的划分早就有意无意地替换为“贫者（无地的）—富者”、“依附者—支配者”的对立，前者被推向毫无尊严的工具范畴。因此，从贫民的角度来看，“须汗水披面才得吃面饼”的处境不单单是农业劳动所需强度、生产力限制等物质因素造成的，更是他们与土地贵族之间以“πικρία”为特征的压迫和被压迫、奴役和被奴役的不平等权力关系造成的。后一个因素在这里似乎更为主要，因为《希腊文生平》的作者或编者并不认为农业劳动本身是有问题的。

亚当在离开乐园途中恳求天使让他从乐园取些香料以在地上都能够敬拜神，神不但应允了这个要求，更额外给了亚当“维持生计的种子”（σπέρματα εἰς διατροφὴν）。这提示亚当和夏娃“来到地上”（ἐγενωμεθα ἐπὶ τῆς γῆς）后过的是农耕生活，这是神在公正审判之后施行的恩典。相反，《创世纪》3:17–19 所载原版叙事却很容易给人农耕生活是一种诅咒的印象，[1]《希腊文生平》一定程度上扭转了这种印象。其次，《希腊文生平》2:1–3:1 以另一种方式重述《创世纪》四章该隐杀害亚伯的故事，删除了农人该隐记恨牧人亚伯的情节。这个删改可以说是《希腊文生平》为农耕生活正名的第二个反映，它将亚当夏娃及其后裔全都塑造成农人，而非牧民。

在贫民眼中原本美好的农耕生活却因为不平等权力关系的压迫而变得充满“苦痛”而“劳苦满溢”，但《希腊文生平》中并没有任何直接反映阶层分野的内容，

[1] 创 3:17–19 文本：“又对亚当说：你既听从你妻子的话，吃了那树上所出的，就是我吩咐你不可吃的，土地必因你的缘故受诅咒（ἀπ᾽ αὐτοῦ ἐπικατάρατος ἡ γῆ）；你必终生劳苦才能从土地得吃的。土地必给你长出荆棘和蒺藜来（ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἀνατελεῖ σοι）；你也要吃田间的五谷菜蔬。你必汗流满面才有食物可吃（ἐν ἱδρῶτι τοῦ προσώπου σου φάγῃ τὸν ἄρτον σου），直到你归了土地，因为你是从土地而出的。你本是尘土，仍要归回尘土。”

以亚当、夏娃及其后裔的人是作为一个整体陷入地上生活之苦难的。然而回到“失乐园”本身，便可看到与人为仇的对立角色，即“仇敌”撒旦和蛇，以及“兽”。这作为压迫经验的来源“仇敌”在叙事中的身份是甚么？实际上指向的又是谁呢？

3、“仇敌”：魔鬼、蛇和兽类

“仇敌”（ὁ ἐχθρὸς）这个《希腊文生平》中多次出现的称谓与《创世纪》3:15 有关，神将“敌意”（ἔχθραν）放在蛇和人类之间。但“蛇”在《创世纪》中并没有和后来流行的魔鬼（ὁ διάβολος）或“撒旦”(שָׂטָן/ ὁ Σατανᾶς）[1] 形象有任何联系，这后面两个称谓在《创世纪》中也没有出现过。如果在犹太和基督徒文献中梳理这三个希腊和希伯来词，会发现它们三者联系紧密，都有“敌人”的含义，且互译通用。[2] 然而它们却和“ἐχθρὸς”一点关系都没有，因为在《七十士译本》中的“ἐχθρὸς”通常是用来翻译希伯来文“אוֹיֵב”的，指的仅是个人的私敌。然而在《希腊文生平》中，由“ שָׂטָן”衍生的希腊翻译“διάβολος”和“Σατανᾶς”与“אוֹיֵב”衍生的“ἐχθρὸς”两个称谓传统被融合了，《创世纪》原版叙事中的敌对角色“蛇”（ὄφις）和“兽”（θηρίον）也被囊括其中，构成一个（或一系列）具有多个面相的反派角色，是他（或他们）使亚当夏娃失去乐园生活，且使地上本来美善的农耕生活也充满苦难。下文对此逐点论证：

---

1 《希伯来圣经》原文参 W. Rudolph & K. Elliger, et al., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsch Bibelgesellschaft, 1997.

2 “διάβολος”在《七十士译本》中出现了 18 次，在代上 21:1 第一次出现。但它在《新约圣经》中被使用了 35 次。它在古典希腊文的原意是“诽谤者”或“恶言中伤者”，有时被用来翻译希伯来文中原意为“指控者”的“撒旦”。“撒旦”一方面在《约伯记》第 1–2 章中指代在神面前类似天使的人物，这种意义被基督徒发扬光大；另一方面在《列王记》《历代志》《以斯帖记》《马加比一书》等文献中希伯来文“撒旦”仅泛指以色列的政治和军事敌人。然而，在王上 21:14 节和《便西拉智训》21:27 节中的“撒旦”并没有被译成“διάβολος”，而是音译为“σατανᾶς”。参 Walter Bauer and William Arndt ed., Frederick W Danker revis., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd edn., Chicago: University of Chicago Press, 2000, pp. 226–227.



《希腊文生平》第一次提及“仇敌”是 2:4，亚当听了夏娃关于该隐和亚伯兄弟相残的噩梦后说：

> 我们当起来出去看看在他们身上发生何事，恐怕仇敌正和他们争战（μίποτε ὁ ἐχθρὸς πολεμεῖ πρὸς αύτούς）！

此处没有指出这带冠词单数特指称谓的“仇敌”是谁，当亚当夏娃去察看两兄弟时，“仇敌”并不在场（3:1），亚当这句话只是肯定了这位“仇敌”造成兄弟相残。在《创世纪》中，兄弟相残一定程度上是神对两人区别对待造成的（4:2–5），《希腊文生平》却将这悲剧的责任完全推给了“仇敌”。可以推想，“仇敌”利用该隐的“愤怒”（ὀργή）而诱使该隐杀害亚伯，正如他用诡计诱骗夏娃和亚当吃禁果一般。因为下文 7–8 章亚当在病痛中为第三个儿子塞特复述吃禁果、被驱逐出乐园往事的时候，再提及“仇敌”：

> 时候到了，护卫我们母亲的众天使上去敬拜上主，仇敌（ὁ ἐχθρὸς）发现她单独一人，就把那树上（的果实）给她，她就吃了，因它知道我和圣天使们都不在她身旁。之后她也给我，我也吃了。（7:2–3）

这里作为苦难之源的“仇敌”和 2:4 的“仇敌”应是同一个人物，虽然两次都没有具体指出“仇敌”的身份，但作者显然预设了当时的听众或读者清楚仇敌是谁。当神责问亚当的时候，亚当将责任推给夏娃（8:1），但神立刻纠正道：“是你听从仇敌而违犯我的盟约（ἐπεὶ ἐγκατέλειπας τὴν διαθήκην μοῦ καὶ τῷ ἐχθρῷ ἤκουσας）”（8:2）。这里的“ἐγκατέλειπας”和“ἤκουσας”两个动词都是不定过去式第二人称单数，特指亚当！换言之，神将亚当摆在直接面对“仇敌”的第一责任人位置，他要为夏娃所做的一切负全责。因此，“仇敌”不但是该隐、亚伯和夏娃的敌人，更主要地是亚当的敌人。

这个敌人的具体身份要到夏娃再一次讲述“失乐园”事件时（15–30 章）才揭

晓，更细致地描绘他的企图和手法，这里的大部分重要情节是《创世纪》原版叙事所没有的，值得注意。夏娃的开场白说：

> 我的所有儿女和我儿女的儿女们，请听！我要告诉你们仇敌是如何诱骗我们的（κἀγὼ ἀναγγελῶ ὑμῖν πῶς ἠπάτησεν ἡμᾶς ὁ ἐχθρός）！

这句开场白提示了接下来 15 个章节的内容重点是“仇敌”如何诱骗亚当夏娃偏离常道，“ὁ ἐχθρός”也被摆在句末压阵，显示主角是“我们”和“仇敌”。但在接下来的叙事中，“仇敌”的称谓一度消失，直到临近结束的 25–28 章才重新出现。在这之间，“魔鬼”和“蛇”顶着“仇敌”的头衔正式出场。魔鬼的行动分三步：首先使蛇成为自己的“器皿”，再以蛇诱骗夏娃，最后利用夏娃使亚当上当。

在魔鬼的第一个行动中，魔鬼和蛇是明确分开的两个角色。从这部分对话所铺设的背景中，可得知三点：一是包括蛇在内的兽类（τὰ θηρία）被亚当夏娃管辖，二是乐园中的食物是亚当夏娃独享的，三是魔鬼的最终目标乃亚当。前面两点都是神在创世时所安排，魔鬼正是以这种看起来并不公平的秩序，并以无中生有的“正如我们当初为着他的缘故被逐出乐园”的谎言来制造和加强蛇的怨恨，[1] 鼓励它无视“神的愤怒”。一直到 17:1，魔鬼和蛇都是有区别的，是蛇负责出面和夏娃搭话，但接下来就有点蹊跷了：

[1] 至少在希腊文 I 型文本中，并不存在魔鬼和蛇被驱逐出乐园的叙事。这个故事是在《亚美尼亚生平》《格鲁吉亚生平》和《拉丁文生平》中被加插入文本，但其中主要讲述原是天使一员的魔鬼因不愿意朝拜亚当而被神驱逐的故事，其中并没有蛇，见《拉丁文生平》12–17 章。这个“堕落天使”的故事在历史上有一定影响。有学者认为，希腊文 I 型文本十六章三节这里暗示了作者可能知道魔鬼因亚当被神驱逐的故事，并对这个故事的来源做了梳理，见 Michael E. Stone, ‘The Fall of Satan and Adam’s Penance: Three Notes on the Books of Adam and Eve’ in *Literature on Adam and Eve: Collected Essays*, ed. by Gary Anderson, Michael Stone, Johannes Tromp, Leiden: Brill, 2000, pp. 43–56。笔者认为如果希腊文 I 型文本的作者或编者如果接纳“堕落天使”的故事，并以此为失乐园故事的背景，应该是不会如此一句话带过的，较大机会是他认为这个故事荒诞不经，一开始就是魔鬼的谎言。



> 他立刻将自己挂在乐园的墙上（εὐθέως ἐκρεμάσθει παρὰ τῶν τειχῶν τοῦ παραδείσου），是时众天使朝拜神，而撒旦（ὁ Σατανᾶς）也以其面相与众天使一起颂神（τότε ὁ Σατανᾶς ἐγένετο ἐν ηδει καὶ ὕμνει τὸν θεὸν καθάπερ οἱ ἄγγελοι）。我从墙上瞥见他那有如天使的面容（εἶδον αὐτὸν ὅμοιον ἀγγέλου）。（17:1–2）

夏娃究竟看到谁在墙上，是蛇还是魔鬼本人呢？将自己挂在墙上的是蛇，而将自己伪装成天使的是撒旦。但夏娃在墙上看到单数的“他”（αὐτὸν），难道蛇与魔鬼融为一体了？且看接下来夏娃和这个“他”的对话，17:4 说“魔鬼藉着蛇的口回应（ἀπεκρίθει ὁ διάβολος διὰ στόματος τοῦ ὄφεως）……”，但 18:1 只描述“蛇如此对我道（τότε λέγει μοι ὁ ὄφις）……”，之后夏娃的对话对象都是借助动词变位表达的第三人称单数“他”，直到这部分结尾的 12:3 描述夏娃的谈话对象消失时写道“那位（ἐκεῖνος）就从树上下来消失了”。这种模糊化的表达方式给人以这样的印象：蛇与魔鬼融合成一个形象、一个身份、一个意志，以一个声音和夏娃对话。换言之，在《希腊文生平》的叙事设置中，魔鬼与蛇似乎是一位仇敌的两种表现方式（注意 26:4），亚当夏娃及其后裔的仇敌实际上只有一位。

如果上述解读是合理的，“仇敌”与亚当夏娃的儿子们“争战”（2:4）而导致兄弟相残，实际上是他坑害亚当和夏娃行为的延续，将欺骗和凶杀带到地上。在叙事中第二次遭遇危害人类的“争战”是在夏娃和儿子塞特奉亚当的命令去往乐园恳求舒缓病痛的恩膏路上：

> 夏娃但见一兽正和她的儿子争战（καὶ εἶδεν ἡ Εὔα τὸν υἱὸν αὐτῆς καὶ θηρίον πολεμοῦντα αὐτόν）。（10:1）

塞特在叙事中有十分特殊的身份，能够斥退攻击他的兽。我们在此要关注的是“争战”（πολεμέω），这个关键词将此处攻击塞特的“兽”和之前导致该隐杀

死亚伯的“仇敌”联系起来。从后文“兽”与夏娃的对话可知，因为“蛇”的所作所为颠覆了原先的创造秩序，造成“兽类的统治”（ἡ ἀρχὴ τῶν θηρίων）（11:1）。可见，作者以“争战”来定位魔鬼势力在乐园外继续为害人类的方式，将魔鬼、蛇和“兽”统一在“仇敌”的形象中，这就是亚当夏娃和后裔及其农耕生活的“仇敌”的身份，是一切苦难的源头。

如果《希腊文生平》确实蕴含了一种困苦的农耕生活经验，且经验主体是罗马帝国时期的乡村贫民，亚当、夏娃及其后裔所承受的“劳苦”（κάματος）和“苦痛”（πικρία）反映一种受压迫的痛苦，那么以多个面相出现的“仇敌”是否是作为压迫者的土地贵族的化身呢？若从宗教体系内部出发考虑这个问题，魔鬼就是魔鬼自己，他作为邪恶力量的代表对犹太人和基督徒来说都是真实的，正如希腊民众所相信的各种神魔（δαίμων）一样，他是一切人间苦难的源头。但从叙事作为社会性表达的角度看，人们对魔鬼形象的建构是无法与切身的生活经验切割的，将日常生活中的敌人投射到魔鬼身上，甚至有意无意将社会现实结构的矛盾也投射其中，实在十分自然。与正统的叙事传统相比，日常生活经验的结构、特征甚至是更重要的意义网络。我们从魔鬼的行为着手考察这种投射的线索。

4、欺骗、契约和依附关系

《希腊文生平》15–30 章所载夏娃复述的“失乐园事件”的核心问题就是“仇敌”如何使亚当和夏娃沦落的。我们在此着重考察三点：魔鬼的话术、魔鬼与人的契约以及人被魔鬼诱骗的后果。

在《创世纪》3:1–6 的原版叙事中，蛇以短短两句话就诱使夏娃吃下禁果。从上下文的叙事脉络看，蛇的这些话并非全是子虚乌有的谎言，而是真假掺杂的。首先，“你们决不会死”（3:4）这句话似乎是真的，因为夏娃和亚当吃了果



子后并没有立刻死去；但因吃禁果导致人终有一天“归于尘土”（3:19），蛇的这句话又是谎言。其次，蛇指出果子使人“开眼”和“知道善恶”的效果确实是真的（3:22）[1]，但它却完全隐瞒了更为严重的后果：神的愤怒。这种真假掺杂的话术和相关内容在《希腊文生平》中被加以扩充，虽然显得没有那么精炼和微妙，但令人一目了然，符合口头传述的特点：

> （夏娃说）神警诫我们不能吃它（的果子），若吃了我们就得死（ἐπεὶ θανάτῳ ἀποθανεισθαι）……（蛇说）我真替你们感到悲哀，更不希望你们陷于无知（οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνωην），来吃吧！……我对它说：我怕若如此，神会降怒于我（μήποτε ὀργισθῇ μοι ὁ θεὸς）……它对我说：别怕！当你吃了，双眼将会打开，你便有如神一样明辨善恶（ἔσεσθαι ὡς θεὸς γινώσκοντες καλον καὶ πονηρόν）。（17:5–18:3）

不难发现，魔鬼没有提及“死亡”；其次，“神的愤怒”也并没有被隐瞒，夏娃自己对此十分清楚，[2] 魔鬼同样不置一词；最后，关于吃禁果带来“明辨善恶”的“益处”的话是真的。换言之，魔鬼通过有策略的沉默在这部分对话中并未撒谎，只是直接以“明辨善恶”的好处诱惑夏娃犯禁，直接对抗人对“死亡”和“神的愤怒”的恐惧。但接下来，魔鬼说：

> 正因为神知道你们将与祂相似，祂嫉妒你们（ἐφθόνησε ὑμῖν），就说：不可吃它（果子）。（18:4）

这句话是不折不扣的谎言，它的真正作用在于通过诬蔑神不公义来鼓励人

---

[1] 《创世纪》3:22a“看，人已相似我们中的一个，知道了善恶（ἰδοὺ Αδαμ γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν）……”。

[2] 《希腊文生平》中的蛇在被魔鬼诱惑做其工具时也对此十分清楚：“蛇向它（魔鬼）说：我害怕神的愤怒会落在我身（μήποτε ὀργισθει μοι ὁ θεός）！”（16:4）这与夏娃在 18:2、亚当在 21:4 中的话几乎一摸一样，表明他们全都知道神对魔鬼和自己的所作所为必定感到无比愤怒。

摆脱神的管辖，给予人一个与神平起平坐的机会；如此一来对神愤怒的恐惧更可能被消解。更值得留意的是，魔鬼两次强调那果树的"荣光"（δόξα，18:1, 5），这也是《创世纪》原版叙事中所没有的内容，暗示吃了树上的果实后就能得到额外的"荣光"，而后文描述亚当和夏娃吃禁果的后果却是完全失去"荣光"（20:1–2，21:6）。因此，魔鬼对"荣光"的强调和暗示也是一种彻头彻尾的欺诈。最后，因为夏娃仍对自己亲手摘下果子感到"惧怕"，魔鬼就提出领她到树下、帮她摘取果子，减少她吃禁果的障碍（18:5，19:3）。这种做法和魔鬼之前克服蛇对神之愤怒的方式异曲同工，他假装提出"让步"而将主要责任揽到自己身上，减少了蛇和夏娃的责任意识，才有了后来面对神的质询时层层推诿的戏码（23:5）。更为关键的是，魔鬼这一行径使夏娃变得依赖自己，魔鬼进一步以此要挟夏娃。

综上，魔鬼对夏娃是先说真话，再说假话，成功诱使夏娃尝试禁果，落入其圈套，夏娃不再承认神的公义、信守神的诫命（ἐντολή），夏娃将魔鬼放入乐园中的一刻（19:1）标志着神人关系破裂，人和神的"盟约"（διαθήκη）也遭破坏。[1] 在《创世纪》原版叙事的诱骗情节基本就此结束。但在《希腊文生平》中，事情远没结束，魔鬼必须保证已落入圈套的夏娃会像蛇一样完成使亚当犯禁的最终"任务"。他的办法是通过要挟极为依赖自己的夏娃而使其落入契约的捆绑。这是我们在此关注的第二个重点：

[1] 《希腊文生平》中"盟约"只出现了一次，但位置十分关键，即 8:2："上主对我说：你既然听从仇敌而违犯我的盟约（ἐπεὶ ἐγκατέλειπας τὴν διαθήκην μου, καὶ τῷ ἐχθρῷ ἤκουσας），我要将你身交予七十二种灾祸……"。在《创世纪》叙事中，造人和失乐园事件中没有出现过"盟约"的概念，第一个神人盟约是神和诺亚订立的（创 6:18），但后来"盟约"成了表述神和以色列民的关系，突出以色列民在人类各族群中的特殊地位，以《出埃及记》的西奈山事件和"十诫"为核心历史叙事。《希腊文生平》的作者或编者从一开始就以"盟约"来形容最原初的神人关系，无论是有意或无意，似乎反映了他们将犹太人与神的特殊地位普世化的倾向和意识。



> 他（魔鬼）走了一点路就转身对我说：我改变主意，不给你吃了。除非你发誓也把（果子）给你夫君（ἐὰν μὴ ὀμωσις μοι ὅτι δίδης καὶ τῷ ἀνδρί σου）。我对他说：我不知道如何向你发誓，我且以所知道的对你说：我以主的王座、基路伯和生命树起誓，我必（把果子）给予我夫君（μὰ τὸν θρόνον τοῦ δεσπότου καὶ τὰ χερουβὶμ καὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς, ὅτι δώσω καὶ τῷ ἀνδρί μου）。（19:1–2）

通过诱使已经落入圈套的夏娃发誓，魔鬼用一个新契约替代了已被破弃的人神之间的旧“盟约”，夏娃在这个契约的捆绑下就算发现骗局的真相，也必须无奈地履行契约，说服亚当犯禁。至此，魔鬼不惜费尽周折地逐个诱骗蛇、夏娃，最后是亚当，而非直接地一同欺骗亚当和夏娃，他所使用的办法主要有三步：第一步是以真假参半的话术使夏娃决心犯禁，话中关于果子的好处是真的，而神嫉妒人的事却是假的；第二步，以帮助夏娃克服恐惧的“好人”姿态使已经要犯禁的夏娃对自己产生依赖，事实上使后者失去自主行动的自由；第三步，利用这种依赖关系要挟夏娃将亚当拉入圈套，并订立契约，将依赖关系偷偷地升级为从属关系（dependency），夏娃成了魔鬼颠覆神创世秩序的工具。这成为夏娃和亚当及其后裔深陷劳苦、压迫的根源。接下来我们要问：《希腊文生平》的作者或编者为何要将《创世纪》中短短一句话以此方式扩展成具有清晰递进结构的系列对话呢？该如何理解亚当夏娃与其仇魔鬼的这种灾难性关系？

上文已经肯定，在《希腊文生平》被传述的社会语境中，亚当和夏娃形象是乡村贫民社会生活经验的投射，“失乐园事件”中的魔鬼（15–30 章）在叙事中的作为可能反映了贫民对其苦难现实之起源的理解。具体来说，这部分叙事道出了“失乐园”作为犯禁结果本身的意涵：人神关系的破弃、人与其“仇敌”建立不平等的从属关系，权力关系决定身份，农人亚当和夏娃丧失自由人的身份而成为魔鬼权下的依附民。作为吃禁果的直接后果，亚当和夏娃身体上丧失“荣光”和“公义”的“衣服”，并为“裸体”感到羞耻（αἰσχύνη）（20:1–5, 21:5–6），正是

对这一生存境况和身份转变的戏剧性反映。上文曾提及，纽菲尔德认为《希腊文生平》叙事中涉及的身体形象转变反映了叙事背后创作者和传述者对权力关系和社会身份转变的普遍焦虑。[1] 我们可以进一步说：《希腊文生平》中对“失乐园事件”的描述反映了乡村贫民对其现实中依附性身份的焦虑和愤怒，这种不平等关系和身份是诱骗和要挟的产物，败坏了原本美善的农耕生活，始作俑者及其行为也被投射到希腊化犹太世界观中越来越流行的魔鬼形象上，并冠以“仇敌”之名。接下来的问题是：罗马社会中的土地贵族是否犹如这“魔鬼”、“仇敌”般行事？

5、重塑“失乐园”的社会处境

上文在总括贫民普遍的生活经验特征时已经指出，他们低下的抗风险能力、边缘化的社会地位、污名化和羞耻感等的负面生存境遇是土地贵族主导下剥削性的劳动关系和资源分配方式导致的。在“劳苦满溢”和“压迫”等关键词所反映的经验时进一步补充论述了这种生活经验特征背后的身份转换：从拥有财产的自由身沦落至被捆绑奴役之身。这可能反映了这样一个过程：自有小块土地的农民（peasant proprietor）或小业主失去地权而成为有劳务期限的自由佃农（free tenant），最后沦为被捆绑在固定土地上的依附佃农（tied tenant），其生存处境在这过程中不断恶化。[2] 环地中海地区各地社会本身在文化、族群和社会经济结构上具有多样性，各地农业技术、生产关系发展程度不一。但是随着罗马帝国逐渐将这些地区，尤其是东部地区纳入其统治范围，元老和骑士阶

[1] Dietmar Neufeld, ‘Boby, Clothing and Identity--Clay Cunningly Compunded’ in *‘And so they went out’: The Lives of Adam and Eve as Cultural Transformative Story*, ed. by Daphna Arbel, J.R.C. Cousland, Dietmar Neufeld, London & New York: T&T Clark, 2010, pp. 47–66.

[2] Peter Garnsey, ‘Prolegomenon to a Study of the Land in the Later Roman Empire’ in *Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity: Essays in Social and Economic History*, ed. by Walter Scheidel, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 151–165.



层的“贵人”地主（尤其是掌握皇帝宝座的集团）通过政治控制、没收敌对领袖财产、建立皇室地产、军事殖民、收购兼并小农土地等方式深度介入各地的社会经济事务，同时也通过赋予政治特权而扶植本土大地主，土地集中化趋势及其产物——大型庄园（*latifundium*）在帝国范围内蔓延。罗马社会本身早在公元前 2 世纪中期贵族肆无忌惮地篡夺土地所造成的公民贫困化问题并未因格拉古兄弟的改革尝试、内战对权力的重新分配而被克服。可以说，罗马在帝政时期向各地输出了这种由“罗马不平等体系”所造成的“贫困化”，不少贫农便在这过程中经历了身份下滑。[1] 在这个大背景之下，贵族地主成为乡村小农劳苦困顿的源头。

在农业技术发展普遍停滞的情况下，增加农业产出和利润的方式无非三种：深耕和开拓新地（物质层面）、改革劳动力组织方式（制度层面）、增税以创造产出压力（心理层面）。第一种方式驱使贵族地主想方设法扩大自己田产的规模，并寻求集中化管理，国家公地（*ager publicus*）和大庄园四周的乡村和小块自耕土地成为他们合法或非法、直接或间接地纳入自己势力范围的目标。重点在于第二种制度层面的方式。前工业化社会的农业生产必然是劳动密集的，稳定和持续的劳动力投入是土地生产力和利润之关键所在，罗马人也很快认识到混合的劳动关系和灵活的劳动力管理方式才能造就高效的农业产出，即根据情况变化将奴隶劳动和不同形式的劳动组织方式相搭配，如采用僱农、佃户等

[1] 戴约翰在上世纪四十年代对罗马帝国时期雅典地区社会经济的经典研究揭示了大地产在帝国东部，尤其在希腊地区的蔓延。其中一个突出例子就是公元二世纪元老、大学者希罗德·阿提库斯（Atticus Herodes）及其家族几乎拥有整个阿提卡所有可耕土地，换言之他将曾经的古典文明中心雅典及其所在的阿提卡地区变成自己的私人产业，他和罗马皇帝和上层贵族圈子的亲密关系是其财富的巨大后盾，参 John Day, *An Economic History of Athens under Roman Domination*, New York: Columbia University Press, 1942, pp. 177–251; Peter Garnsey, ‘Peasants in Ancient Roman Society’ in *Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity: Essays in Social and Economic History*, ed. by Walter Scheidel, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 91–106.

自由劳动力。正如我们在瓦罗《论农业》1:17 中所见，奴隶在大地产上并未包揽所有工作，这是贵族地主及其代理人的劳动力管理常识。[1] 这驱使他们寻求尽可能按照自己的意志支配这些自由劳动力，希望占据其土地的同时也从其身上榨取生产力，可谓一石二鸟，弱势的小自耕农成为极好的目标。

在这种背景下，大多数小自耕农由于生产规模小、效率低、劳动力不足等原因始终处于仅能满足自身或核心家庭生存需要的窘迫状态。[2] 这本来就迫使他们通过到邻近的大地产短期承租、佣佣放牧等方式获取额外收入，与贵族地主及其代理人订立某种契约，但由于地位和经济实力悬殊，契约内容自然是极不平等的。其次，随着三世纪以来的政治动荡和军事形势严峻，帝国政府越来越沉重的税费、摊派和军役迫使自耕农向贵族地主的门客或代理人高息借贷。由此，一大批小农便被迫与大地主建立了依赖关系。在这种关系下，额外的工作机会、收入以及贷款作为表面的“好处”其实内涵极大风险。常见的农业歉收就能使租佃土地的农民拖欠租金，或难以在期限内偿还贷款，为偿还似乎永远还不完的租金而无限地延长租佃期限，或将原本属于自己的土地转让给债主作

[1] Peter Garnsey, ‘Non-Slave Labour int the Roman World’ in *Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity: Essays in Social and Economic History*, ed. by Walter Scheidel, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 134–150；另见更详尽的论述：Peter Garnsey, ‘The Land’ in *The Cambridge Ancient History*, Vol. 11th, 2nd edn., ed. by Alan K. Bowman, Peter Garnsey, Dominic Rathbone, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 679–709。彼得·A·布隆特（Peter A. Brunt）更认为奴隶劳动就算在意大利也并非占主导的农业劳动形式，参 Peter A. Brunt, *Italian Manpower 225 B.C.--A.D. 14*, Oxford: Clarendon Press, 1971, pp. 124。

[2] 布隆特在考察共和国时期的殖民地土地分配时发现，分配土地的单位面积在 2 尤格（iugera）到 10 尤格之间，而最大单位 10 尤格约等于 6 英亩，正常情况下仅能供养一个四口之家，难有余裕。其目的在于限制底层力量壮大，封闭这些人进入高层圈子的渠道，参 Peter A. Brunt, *Italian Manpower 225 B.C.--A.D. 14*, Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 194。加尔赛直言：“罗马国家的领导权被掌握在一小群贵族手上，他们控制了绝大多数土地，而且始终不愿意让低于他们的人通过农耕得到高于生存线（subsistence level）的生活水平。”Peter Garnsey, ‘Non-Slave Labour int the Roman World’ in *Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity: Essays in Social and Economic History*, ed. by Walter Scheidel, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 138.



为抵押品，从短期佃户沦落为永久佃户，甚至失去土地产权和人身自由，瓦罗笔下的被强制劳动的“债务人”（*nexum* 或 *obaerarii*）就属于这种情况。[1] 表面上的福音变成真正的噩梦。

另一种同样常见的情况是贵族地主以“保护人”的姿态诱使小农转让土地以逃避政府追缴税款和摊派，这类似日本律令制国家后期的“寄进”现象，农民通过这种途径也成为永久佃户。3 世纪开始罗马国家以金属货币作为税收形式的转变加剧了以上种种情况。[2] 4 世纪的列巴尼乌斯（Libanius）、作家金口若望、沙维安（Salvian）等都在其作品中提及小农在国家的压力面前不得不以土地产权换取贵族地主保护的痛苦和无奈，这实际上无异于逃出虎爪却落入狼窝，受到更为残酷的压榨，这种现象贯穿帝国的东部和西部省份。[3] 自 3 世纪起，越来越多自耕农沦为“依附农”（*colonus*），他们逐渐取代奴隶的位置，这种现象成为古代晚期农业劳动关系的其中一个特征。[4]

---

[1] 另见西塞罗（Cicero）《国家篇》（*De Re Publica*）二卷 59 章中讨论共和国早期废除债务奴隶制时，以“nexum”形容共和国早期因债务而被迫为奴的自由民：“因那时，由于一个人的热情，所有因债务而沦为奴隶的公民都被解放了，而且不再许可这样的因债为奴（cum sunt propter unius libidinem omnia nexa civium liberata nectierque postea desitum）。”这件事可能发生在公元前 326 年，参西塞罗（Cicero），沈叔平译，《国家篇》（*De Re Publica*），北京：商务印书馆，1999 年，84 页。但帝国时期的农学家科伦梅拉（Columella）在其《农事书》（*De Re Rustica*）一卷三章 12 节中仍以此词形容因债务被捆绑在大地产上劳动的“自由”人：“被债务捆绑劳动的公民”（*nexu civium*），参 Columella, *On Agriculture*, 1st Vol., trans. by Harrison Boyd Ash, Harvard University Press, 1941.

[2] Mireille Corbier, ‘Coinge and Taxation: The State’s Point of View, A.D. 193–337’ in *The Cambridge Ancient History*, 12th Vol., 2nd edn., ed. by Alan K. Bowman, Peter Garnsey, Averil Cameron, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 327–392.

[3] Peter Garnsey, ‘Peasants in Ancient Roman Society’ in *Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity: Essays in Social and Economic History*, ed. by Walter Scheidel, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 91–106.

[4] Moses I. Finley, *The Ancient Economy*, 2nd edn., Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1973, 1985, 1999, pp. 92–93.

无论是被债务和租金捆绑还是自愿以土地换生存，自耕农都失去了财产和人身自由，被捆绑在不再属于自己的土地上，社会地位下滑，劳动和生活境况与奴隶无异。他们其实还有另一种选择，就是出逃，成为游荡在乡镇的手工业和农业日顾工，在失业时沦为乞讨者（πτωχός 或 *mendicus*）；或进入城市寻找机会，加入以救济为生的城市贫民行列。[1] 他们的生活并不比在土地上挣扎强多少，而且这种选择对拖家带口的人来说并不现实。由此，在贵族地主的视角来看，通过这种种方式他为自己日益扩大的田产建立起在奴隶之外稳定的劳动力队伍，得以持续获得土地产出的利润，好处多多。从贫农的角度看，他们回过头或会惊觉：基于悬殊的社会经济地位，贵族地主以劝诱、不平等劳动和债务契约等方式设置了圈套，骗取了自己曾经拥有的财产和人身自由，使自己落入更低的社会身份中。

不难发现，这些贪婪的贵族地主的行为与《希腊文生平》中的"仇敌"使亚当夏娃失去乐园所使用的伎俩可谓如出一辙。对受害者而言，虽然曾经的自耕生活实际上并没有那么美好，但和后来这种在依附关系压迫下的佃农生活生活比较起来，便容易被理想化为"美好的旧时光"，并产生回归旧日生活模式的渴望。《希腊文生平》中人类那承担简单任务（15:2–3）、拥有万物之灵的荣光（10:3）以及不愁吃穿（7:1）的"乐园"生活在社会生活现实的语境下也寄托了乡村贫农对一去不复返的旧自由时光之哀恸怀念。魔鬼之为"仇敌"不但是因为他与创世神的意志敌对，更是因为他及其在地上的代理人摧毁了人本"美好"和"自由"的旧农耕生活模式，使"劳苦满溢"和"被苦毒压迫"成为生活的主旋律。最

[1] 还有一条比较另类出路是参加国家在边境地带开拓新地的军屯计划，成为"兵农"（*limitanei*），这是一种新型的国家契约农身份，他们由国家安置在边境军事基地的特定土地上，其男性后代都要进入当地驻防军队服役，世代相袭。他们最多能获得 20 尤格（约 12.5 英亩）的免税土地，这在贫农中算是十分不错的待遇，但能够享受如此待遇并以军功实现社会阶层跃升的人毕竟是极少数。详见：Peter Garnsey, 'Peasants in Ancient Roman Society' in *Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity: Essays in Social and Economic History*, ed. by Walter Scheidel, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 91–106.



后，对基督徒或犹太人而言，旧日的自由更在于能够按照传统和律法敬神、祭神，尤其是在"主的日子"和安息日，这在奴役关系下难免被阻挠和破坏，人被迫与神疏离。因此《希腊文生平》中人对神的冒犯、神人关系破裂的情节当引起读者或听众强烈共鸣。

结语

综上，《希腊文生平》作者或编者以乡村贫民为话语主体，在《创世纪》叙事的基础上大胆地以他们的生活经验和现实张力为素材，以元祖父母作传声筒，以撒旦映射土地贵族的压迫，构建了一个和犹太教或基督宗教主流神学思辨并无直接关联的全新叙事世界，这是他们在《创世纪》宗教世界观基础上对自身生活现实及其起源的理解。当然，文本要履行建构性（或建设性）的社会功能在表达理解之余，也应进一步提供解决方案或"出路"，至少是希望。《希腊文生平》下半部分情节通过糅合一系列在《创世纪》本不存在、但在当时十分流行的终末论概念，提供了一个以天界为主视角的出路，核心在于神对人的赦免和应许、以"回归乐园"为旨归的终末复活，并以一个充满乐观氛围的大团圆结局结束了整篇叙事，亚当和夏娃得到在乐园安息和复活的应许代表了所有神所眷顾之人的光明前景。

这种前景最关键的是神对人的宽赦，以及对死亡现象的积极解读。人获得神宽赦的前提是人"持守我（神）的诫命（ἐφύλαξας τὴν ἐντολήν μου）"（39:1），这是全篇叙事的基本伦理要求。这个宽泛的要求对备受压迫、不能自由敬神的犹太或基督徒佃农而言有何意义呢？我们只能从其最基本的语言层面讨论：通过对《希腊文生平》故事的传述或阅读，这句话不断提示神及其统治秩序的在场，间接对当下的生活现状之合法性构成持续批判。从社会学角度来说，这句话实际上要求读者或听众在物质和社会身份层面陷入罗网的情况下也不要有意无意地认同和"内化"压迫者的意识形态，不能以压迫者的思维看待

生活现实。甚至可以说，始终能够做到这一点就已经是"持守我的诫命"了。其次，在终末复活的概念下，死亡并非生命的终结，《希腊文生平》将其视为"沉睡（τῆς κοιμήσεως）"（42:3），甚至以神与已被埋葬的亚当肉身对话如此戏剧性的情节（41:1）来消解死亡的消极意义。在神的应许下，死亡反而成了解脱现世苦难、回归乐园、复活进入新生活的门道，充满了积极意义。故事最后几章所载神和众天使亲身参与的葬礼实际上是回归乐园的欢迎仪式，以天使欢快的荣耀颂结尾。

参考文献

史蒂芬·M·博杜安，杜鹃译，《世界历史上的贫困》，北京：商务印书馆，2015 年。

黄洋：《摩西·芬利与古代经济史研究》，《世界历史》2013 年第五期，123–132 页。

王三三：《芬利的古代社会经济模式及其影响》，《史学史研究》2013 年第 1 期，90–98 页

晏绍祥：《古典历史研究史（下卷）》，北京：北京大学出版社，2013 年。

Anderson, Gary A. and Michael E. Stone, eds. *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, Atlanta: Scholars Press, 1994.

Anderson, Gary. "The Exaltation of Adam and the Fall of Satan" in *Literature on Adam and Eve: Collected Essays*, ed. by Gary Anderson, Michael Stone, Johannes Tromp, Leiden: Brill, 2000, pp. 83–110.

Aichele, George. "Canon as Intertext: Restraint or Liberation?" In Richard B. Hays, Stefan Alkier and Leroy A. Huizenga eds., *Reading the Bible Intertextually*, Waco: Baylor University Press, 2008, pp. 139–156.



Arbel, Vita Daphna. *Forming Femininity in Antiquity: Eve, Gender, and Ideologies in the Greek Life of Adam and Eve*, Oxford: Oxford University, 2012.

Berger, Peter L. and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York: Anchor Books, 1966, 1967.

Berger, Peter L. *The Social Reality of Religion*, Harmondsworth: Penguin Books,1973.

Brown, Peter. *The World of Late Antiquity, AD 150–170*, London: Thames and Hudson, 1971.

Brunt, Peter A. *Italian Manpower 225 B.C.--A.D. 14*, Oxford: Clarendon Press, 1971.

Charlesworth, James H. ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2nd Vol., Peabody: Hendrickson Publishers Marketing, 1983, 2015.

Corbier, Mireille. "Coinge and Taxation: The State's Point of View, A.D. 193–337." In Alan K. Bowman, Peter Garnsey, Averil Cameron, eds., *The Cambridge Ancient History*, Vol. 12th, 2nd edn., Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 327–392.

Finley, Moses I. *The Ancient Economy*, 2nd edn., Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999.

Friesen, Steven J. "Poverty in Pauline Studies: Beyond the So-called New Consensus." *Journal for the Study of New Testament*, no. 26 (2004), pp. 323––361.

Friesen, Steven J. "Injustice or God's Will? Early Christian Explanations of Poverty" In Susan R. Holman, eds., *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, Grand Rapids: Baker Academic, 2008, pp. 17–36.

Garnsey, Peter D. A. *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford:

Oxford University Press, 1970.

Garnsey, Peter D. A. and R. P. Saller, *The Roman Empire: Economy, Society and Culture*, Berkeley: University of California Press, 1987.

Garnsey, Peter. “Peasants in Ancient Roman Society.” In Walter Scheidel, eds., *Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity: Essays in Social and Economic History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 91–106.

Garnsey, Peter. “Non-Slave Labour int the Roman World.” In Walter Scheidel, eds., *Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity: Essays in Social and Economic History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 134–150.

Garnsey, Peter. “Mass Diet and Nutrition in the City of Rome.” In Walter Scheidel, eds., *Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity: Essays in Social and Economic History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 226–252.

Garnsey, Peter. “Prolegomenon to a Study of the Land in the Later Roman Empire.” In Walter Scheidel, eds., *Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity: Essays in Social and Economic History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 151–165.

Garnsey, Peter. “The Land.” In Alan K. Bowman, Peter Garnsey, Dominic Rathbone, eds., *The Cambridge Ancient History*, Vol. 11th, 2nd edn., Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 679–709.

Hamel, Gildas. *Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C.E.*, Berkeley: University of California Press, 1989.

Hays, R. B. “Foreword.” In Richard B. Hays, Stefan Alkier and Leroy A. Huizenga eds., *Reading the Bible Intertextually*, Waco: Baylor University Press, 2008, pp. xi–xv.



de Jonge, Marinus and Johannes Tromp, *The Life of Adam and Eve and Related Literature*, Sheffield: Sheffied Academic Press, 1997.

de Jonge, Marinus. "The Christian Origin of the Greek Life of Adam and Eve." In Gary Anderson, Michael Stone, Johannes Tromp, eds., *Literature on Adam and Eve: Collected Essays*, Leiden: Brill, 2000, pp. 347–363.

Knapp, Robert. *Invisible Romans*, Cambridge: Harvard University Press, 2011.

Levison, John R. *Texts in Transition: The Greek Life of Adam and Eve*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000.

Levison, John R. "The Primacy of Pain and Disease in the Greek Life of Adam and Eve." In *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde de älteren Kirche*, no. 94 (2003): pp. 1–16.

Longenecker, Bruce W. *Remember the Poor: Paul, Poverty, and the Geco-Roman World*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

Meiser, Martin. "Sünde, Busse und Gnade in dem Leben Adams und Evas." In Gary Anderson, Michael Stone, Johannes Tromp, eds., *Literature on Adam and Eve: Collected Essays*, Leiden: Brill, 2000, pp. 297–313.

Morley, Neville. "The Poor in the City of Rome." In Robin Osborne and Margaret Akins, eds., *Poverty in the Roman World*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 21–39.

Nagel, M. La vie d'Adam et d'Eve (Apocalypse de Moise), 3 Vols., Ph.D. thesis, Strasbourg University, 1972.

Neufeld, Dietmar. "Boby, Clothing and Identity--Clay Cunningly Compunded." In Daphna Arbel, J.R.C. Cousland, Dietmar Neufeld, eds., *'And so they went out': The Lives of Adam and Eve as Cultural Transformative Story*, London & New York: T&T Clark, 2010, pp. 47–66.

Osborne, Robin. "Roman Poverty in Context." In Robin Osborne and Margaret Akins, eds., *Poverty in the Roman World*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 1–20.

Parkin, Anneliese. "'You do him no service': An Exploration of Pagan Almsgiving." In Robin Osborne and Margaret Akins, eds., *Poverty in the Roman World*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 60–82.

Rhee, Helen. *Loving the Poor, Saving the Rich: Wealth, Poverty and Early Christian Formation*, Grand Rapids: Baker Academic, 2012.

Shape, J. L. Prolegomena to the Establishment of the Critical Text of the Greek Apocalypse of Moses, 2 Vols., Ph.D. thesis, Duke University, 1969.

Scheid, John. *An Introduction to Roman Religion*, Janet Lloyd, trans., Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2003.

Scheidel, Walter. "Stratification, Deprivation and Quality of Life." In Robin Osborne and Margaret Akins, eds., *Poverty in the Roman World*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 40–59.

Scheidel, Walter. "Demography" In W. Scheidel, I. Morris, R. Saller eds., *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 38–86.

Scheidel, Walter. "Disease and Death" In Paul Erdkamp, eds., *The Cambridge Companion to Ancient Rome*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 45–59.

Stone, Michael E. "The Fall of Satan and Adam's Penance: Three Notes on the Books of Adam and Eve." In Gary Anderson, Michael Stone, Johannes Tromp, eds., *Literature on Adam and Eve: Collected Essays*, Leiden: Brill, 2000, pp. 43–56.



Theißen, Gerd. *Gospel Writing and Church Politics: A Socio-rhetoric Approach*, Hong Kong: Chung Chi College, The Chinese University of Hong Kong, 2001.

Tromp, Johannes. *The Life of Adam and Eve in Greek: A Critical Edition*, Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece, 6th Vol., Leiden: Brill, 2005.

Vivenza, Gloria. "Roman Economic Thought." In Walter Scheidel eds., *The Cambridge Companion to Roman Economy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 25–44.

Woolf, Greg. "Writing Poverty in Rome" In Robin Osborne and Margaret Akins, eds., *Poverty in the Roman World*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2006, pp 83–99.

Zemler-Cizewski, Wanda. "The Apocryphal Life of Adam and Eve: Recent Scholarly Work." *Anglican Theological Review*, no. 4 (2004), pp. 671–677.

The Thought World and the Social Life Setting of *Greek Life of Adam and Eve*

Chengxin LI https://orcid.org/0009-0006-1487-7905

Hunan University of Science and Technology

Abstract: The extra-canonical Greek Life of Adam and Eve (GLAE) was the popular narrative text spread among early Christians, and had significant influences to later Christian religious literature. This paper investigates the GLAE's text and thought world in the theoretical perspectives of intertextuality and theory of social reality construction, and proposes that this narrative was creatively composed according to the framework of Genesis 2–3, reflecting the harsh life experience of poor farmers in late Roman society. The painful reality of material shortages, heavy burden of labor, anxiety about lowered social status and the oppression from the landlords were projected into the narrative of Adam and Eve's earthly life and their relationship with God and Satan. The GLAE's new 'Paradise Lost' narrative in fact provides a cosmic explanation of painful agricultural life of lower families in general, and constructs a specific 'back to Paradise' expectation by developing the themes of forgiveness of sins and God's promise of eschatological resurrection. The primary social function of the narrative, therefore, was to consolidate the religious identity in difficult times by drawing a relatively optimistic vision of God's just rule.

Keywords: Life of Adam and Eve, lower farmers, Paradise, social function, social life setting

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0002



创造与救赎：
诺斯替派与爱任纽对《创世记》2:7 阐释的对比研究

徐俊 https://orcid.org/0009-0003-6762-1530

河南师范大学外国语学院

摘要：《创世记》1－3 章在基督教神学阐释中有重要位置。本文列举诺斯替主义者奥菲特、华伦提努和早期基督教神学家爱任纽对《创世记》2:7 的解释，由此了解他们神学体系的不同。诺斯替主义者认为，《创世记》2:7 中的造物主不是最高神，他并非全知全能；人的灵魂能得救，肉体不能得救。爱任纽认为，《创世记》2:7 中的造物主是上帝，他是全知全能全善的，他按照自己的形象造人，赐予人自由意志；基督道成肉身、重演人性，以此来拯救人类。人的灵魂和肉体在圣灵的帮助下得救。爱任纽对《创世记》2:7 的解释，一方面是为了反驳诺斯替主义者的观点，另一方面，他也构建了独特的神学体系，他的重演模式肯定了耶稣道成肉身的必要性，并强化《旧约》和《新约》之间的联系，使《创世记》成为预显耶稣救赎的证据。

关键字：《创世记》2:7、爱任纽、诺斯替、重演、神学诠释

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0003

序言

在早期基督教历史中，曾有神学家对《创世记》1–3 章进行解读。比如，殉道者游斯丁（Justin Martyr）认为，[1] 在《创世记》1:26–27 和 3:22 的经文中，上帝自称"我们"，因为"在万物被造之前，圣父已经怀有圣子。"[2] "就像夏娃从亚当的肋骨所造，""所有生命"也是由基督所造。[3] 此时的游斯丁，虽然没有"亚当是基督的预表（type）"的观念，但是他对二者的类型学对比，被后来的基督教仪式广泛采用。在游斯丁之后，安提阿的狄奥菲鲁斯（Theophilus of Antioch）为了反对异教的"世界起源观念"，而对《创世记》1–3 章进行阐释。[4] 并且，狄奥菲鲁斯将"耶稣基督"视为"第二亚当"，上帝想要第一亚当进步、成长、升入天堂，成为神。[5]

与前人相比可知，虽然游斯丁和狄奥菲鲁斯有过不同形式的"亚当—基督"类型学对比，但真正将"亚当"和"基督"置于同一框架内，使基督按照亚当的"原型"道成肉身，还是爱任纽的"重演"（Recapitulation）模式。爱任纽的"重演"模式主要集中在《驳异端》中，他为了反对诺斯替主义者的"基督论"写作这部著作。虽然爱任纽的原本目的是为了反对诺斯替主义，而强调基督道成肉身的重要性，但是在他的论著中，他也发展出一套独立"基督重演论"。[6] 爱任纽的重演

---

1 Peter Bouteneff, *Beginnings: Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008), pp. 62–63.

2 Dial.129

3 Dial.84

4 狄奥菲鲁斯的阐释中有很多象征。比如，他认为上帝在伊甸园的创造，演示未来人类复活。"植物的复活，是将来所有人类复活的证据。""河流"和"清泉"代表律法和先知。但另一方面，狄奥菲鲁斯对《创世记》1–3 章的解释，并不是完全象征化，他认为包括《创世记》1–3 章在内的旧约经文表现历史，而象征只是辅助性的表达。

5 Bouteneff, *Beginnings: Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*, p. 70.

6 爱任纽根据林前 15:22"在亚当里众人都死了。照样，在基督里众人也都要复活"，而发展出"重演"模式，基督是"新的亚当"，他为了更新人性而道成肉身，拯救由于"亚当的堕落"而陷入死亡的人类。"起初……亚



论不仅综合前人的神学传统，肯定基督的神人二性，以及耶稣基督的血肉之躯在人类救赎史上的重要性，而且爱任纽将《创世记》1–3 章和基督救赎联系起来的方法，也为后人填补《旧约》神话和基督救赎论的缝隙，提供很好的典范。下面，本文将通过研究奥菲特（Ophite）和华伦提努（Valentinus）的思想，以及他们和爱任纽的观点对比，来分析爱任纽在基督救赎论的背景下对《创世记》2:7 的解释。

一、奥菲特和华伦提努对《创世记》1–3 章的解读

爱任纽评论过奥菲特和华伦提努的思想，对于这两者之间的关系，爱任纽认为，华伦提努的"创世观点"以奥菲特的思想为基础。"（奥菲特）的观点像九头蛇一样在一些人中盛行，华伦提努学校的多头野兽来自于此。"[1] 因此，爱任纽认为，对华伦提努的思想进行分析时，有必要追溯到其源头—奥菲特，只有这样，才能更加清楚地证明华伦提努思想的荒谬。[2] 下面，本小节阐释奥菲特和华伦提努对《创世记》1–3 章的看法。

1.奥菲特对《创世记》1–3 章的解读

奥菲特的神学始于对超然的"三位一体"的描述。[3] 在世界起源，第一位人（The First Man）创造第二位人（The Second Man），他们都和第一位女人（The First Woman）结合，生下基督和索菲亚。索菲亚下落后也生下一个儿子：

当具有上帝的生命气息……最后，上帝的话语和圣灵在亚当中合一，使人类重获生机和完美。"（Haer.v.1.3）

[1] Haer.i.30.15。本文爱任纽《驳异端》的引文，选自 Dominic J. Unger and J. J. Dillon, *St. Irenaeus of Lyons against the Heresies* (New York: Paulist Press, 1992).

[2] Haer.i.31.3

[3] 本文奥菲特和华伦提努神话体系的描述，参 Unger and Dillon, *St. Irenaeus of Lyons against the Heresies*.和 Thomas Holsinger Friesen, *Irenaeus and Genesis: a Study of Competition in Early Christian Hermeneutics* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2009), pp. 58–98.

[1] 亚尔达拜特（Yaldabaoth，Ιαλδαβαώθ）。亚尔达拜特是《创世记》1–3 章中的造物主，他接受索菲亚留下的“神圣美德”（The Divine Virtus），但是随着亚尔达拜特能力的增长，他变得极其傲慢，吹嘘自己是万物之主。[2] 索菲亚（Sophia）为此感到厌烦，于是她在亚尔达拜特“将生命的气息吹入人的身体”时，[3] 夺去亚尔达拜特的神圣美德。[4] 虽然亚尔达拜特创造女人，想让她夺走亚当的“神圣美德”。但是在索菲亚的安排下，亚尔达拜特的计划又一次失败了。[5]

亚尔达拜特为人类拥有“神圣美德”而恼怒。在此之后，人类就会拥有理智（*nous*）和逻辑（*enthymesis*），[6] 了解到世界的真正起源而不再认为他是最高神。于是，亚尔达拜特在盛怒之中，赋予亚当和夏娃肉体，将他们打入下层的物质世界。摩西为了掩盖亚尔达拜特的失误，颠倒《创世记》1:2（索菲亚和水面相接）和《创世记》1:1（亚尔达拜特创造天地）的顺序，将世界的创始描述为从亚尔达拜特开始，而非从“第一位男人”和“第一位女人”开始。

总的来说，奥菲特将《创世记》1–3 章看成摩西为了掩盖亚尔达拜特的失误，而刻意扭曲事实的结果。其中的造物主（亚尔达拜特）并不是最高神，造人也并非亚尔达拜特独自完成。亚尔达拜特的儿子们创造人类，之后，亚尔达拜特给人吹入气息，《创世记》2:7 是两个事件合并的结果。[7] 亚尔达拜特吹入人

[1] 索菲亚被创造之后开始下落，在下落的过程中，她抓住光（神圣美德）。当她落入水下的时候，她的光给她力量，使她在水面上创造“可见的天堂。”

[2] Haer.i.30.5

[3] Haer.i.30.6

[4] 亚尔达拜特为了被崇拜，于是创造人类，亚尔达拜特的儿子们刚开始造人时，人类只能在地上蠕动；亚尔达拜特将生命的气息吹入人类，但在此时，亚尔达拜特被索菲亚夺走“神圣美德”。（Haer.i.30.6）

[5] 因为夏娃不仅与亚尔达拜特的儿子交合，生下天使（Haer.i.30.7），而且她被蛇（亚尔达拜特的儿子理智[Nous]）引诱吃下了禁果，所以她无法夺走亚当的“神圣美德”。

[6] Haer.i.30.6

[7] Friesen, *Irenaeus and Genesis: a Study of Competition in Early Christian Hermeneutics*, p. 65.



类体内的"神圣美德"，也并非原属于亚尔达拜特，而是索菲亚在下落时，从上层世界带下的。人类吃禁果被赶入物质世界，并不是因为他们犯了"罪"，而是被索菲亚算计的结果。基督不是造物主亚尔达拜特的儿子，而是最高神"第一位人"的儿子。在奥菲特的神学系统中，造物主亚尔达拜特骄傲、无能，他指使摩西篡改真实的历史记录。圣灵是索菲亚，在她的策划下，人类从亚尔达拜特处获得"神圣的美德"。也是索菲亚发起对人类的救赎，耶稣是索菲亚和基督的合一，他通过神迹和讲道使人认识世界真正的起源，并通过信自己得救。

总之，从上文的分析可知，奥菲特对《创世记》1–3 章的解读表现早期基督徒对"《旧约》的耶和华"与"福音书的上帝"的矛盾的认识：[1] 因为在《旧约》中，造物主耶和华无情地惩罚不服从的人，并差遣以色列人侵略迦南人，他的形象和耶稣教训中慈爱宽容的上帝不同。奥菲特将这种矛盾解释为两位不同的神祇：他认为《创世记》1–3 章的造物主是"亚尔达拜特"，基督的"天父"是"第一位人"，亚尔达拜特是严厉惩治异教徒的造物主，而"第一位人"才是世界的真正起源，他慈爱富有怜悯，他派遣基督救赎世人。

2.华伦提努对《创世记》1–3 章的解读

华伦提努基于奥菲特的观点对《创世记》1–3 章进行阐释，为了更多基督徒接受自己的观点，华伦提努巧妙地缓和造物主迪米乌哥斯（Demiurge）和人类之间的冲突，减弱造物主迪米乌哥斯的负面特点。并且华伦提努十分重视福音书和使徒书信的作用，尤其是《约翰福音》的序言和《哥林多前后书》。虽然他对这两者的解释很少直接提到《创世记》1–3 章，但他是以《创世记》1–3 章为背景进行阐释。下面本小节讨论华伦提努对《创世记》1–3 章的阐释。

华伦提努认为世界分为"佩雷若玛"（*Pleroma*，πλήρωμα）和"佩雷若玛"之

[1] Friesen, *Irenaeus and Genesis: a Study of Competition in Early Christian Hermeneutics*, p. 64.

外的世界。在"佩雷若玛"中，索菲亚是最年轻的伊涌（*Aeon*，ὁ αἰών），她产生了想要询问比萨斯（*Bythus*）本质的念头，幸好霍洛斯（*Horos*）的干涉，使索菲亚失去这个欲望（名为阿查茅斯[*Achamouth*]），使她继续留在"佩雷若玛"。为了防止其他伊涌重复索菲亚的错误，理智创造基督和圣灵"加强"佩雷若玛"的防御。"[1] 基督平静伊涌之后，"佩雷若玛"渐渐恢复宁静。为了致谢，所有伊涌用他们最好的特质塑造耶稣，使他成为"佩雷若玛"的"完全美好"。正如《歌罗西书》所记载：耶稣是"不可见的上帝的形象"和"所有造物的头生子"（西 1:15）"因为父喜欢一切的丰盛，都在他里面居住。"（西 1:19）

欲望和索菲亚分离后，成为阿查茅斯。阿查茅斯在"佩雷若玛"之外居住，并为那里的空虚和黑暗感到痛苦（切合《创世记》1:2）。为了帮助阿查茅斯，基督降下，使阿查茅斯不再感到痛苦。于是，阿查茅斯的眼泪变成液体，她的困惑和悲伤形成有形的实物，她的欲望变成"邪恶"和"气息"（ψυχικός），在"ψυχικός"的转化中，阿查茅斯创造迪米乌哥斯。在此之后，正如《创世记》1–3 章所描写的，迪米乌哥斯创造世界。但是由于迪米乌哥斯的无知，他并不知道阿查茅斯在创世中的作用，反而称自己是神和创造的源泉，[2]"他形成了天，但对众多天堂一无所知，他创造了人，却不了解（上面的）人。他将光带给世界，却不熟悉世界。"[3]

华伦提努认为，因为迪米乌哥斯的本质是"气息"（ψυχικός），所以他往人的灵魂中吹入的"气息"也是"ψυχικός"。《创世记》1:26 和 2:7 表现迪米乌哥斯造人的过程：迪米乌哥斯按照自己的形象用"流动的物质"造人，并吹入气息使之具有生命。所以，被造的人具有三种成分："物质的部分"[这部分按照造物主的

---

[1] Haer.i.2.5

[2] Haer.i.5.4

[3] Haer.i.5.3



形象（Image）造成，但是和造物主不同，它是“流动的、扩散的物质”]，“灵魂的部分”[这部分和造物主相像]，迪米乌哥斯吹入的气息[这不仅包括 ψυχικός，还包括阿查茅斯秘密传入的圣灵的种子(πνευματικός)]。[1] 虽然人是由三种物质造成，但是此时的人没有血肉；在人类犯禁后，为了使他们适应物质世界，迪米乌哥斯才用“皮子”在外面包裹他们，《创世记》3:21 的“皮子”是指人类有感觉的血肉。[2] 但是华伦提努认为，人的肉体不能得救，只有灵魂可以升入天上。“物质不可能加入拯救之中……灵魂也不可能处于腐坏的力量之下。”[3]

总的来说，华伦提努认为《创世记》第 1–3 章表现造物主迪米乌哥斯在阿查茅斯的影响下创世的过程。虽然造物主迪米乌哥斯是无知的、力量有限，但是比起亚尔达拜特的邪恶，迪米乌哥斯是温和的、良善的：“只要有必要，他会持续管理世界，”“小心翼翼看护着教会。”[4] 华伦提努的这种改变，表现他对主流教会传统的适应。[5] 华伦提努一边要保持自己的神学特点，一边要使《创世记》1–3 章的阐释接近正统教会。因为他对《创世记》1–3 章的解读，是以四福音书（《约翰福音》序言）和使徒书信（《哥林多前后书》）为基础，所以华伦提努也以“自己属于使徒传统”为自己辩护。也就是说，华伦提努为了使大部分基督徒接受他的思想，向“正统教会传统”让步。但是，从另一个角度来说，“正统教会传统”也只是教会内部体制化和神学思想斗争的结果，《创世记》1–3 章是开放的文本，奥菲特、华伦提努和爱任纽各有特色地解释《创世记》1–3 章，

---

1 阿查茅斯将精神的种子带入人体，这没有被造物主迪米乌哥斯察觉，而摩西也对此一无所知。只有保罗对人类的创造有深入的认识（林前 15 章）。

2 Haer.i.5.5

3 Haer.i.6.2

4 Haer.i.7.4

5 Werner Foerster, Trans. R. Wilson, *Gnosis: a Selection of Gnostic Texts.vol1* (Oxford: Clarendon Press, 1972), p. 127.

他们不同的阐释方法丰富了该经文的含义。[1] 对于爱任纽来说，《创世记》1–3章具有深层的"救赎历史的开端"的内涵。下面，本文将讨论爱任纽对《创世记》2:7 的看法。

二、爱任纽对《创世记》2:7 的解读

1.造物主

爱任纽认为《创世记》2:7 表现上帝的大能，他既能用泥土和气息造人，也能通过基督更新人性，使人类从死亡中复活。爱任纽对上帝的理解，一方面延续正统教会对上帝的看法，另一方面，也是为了纠正奥菲特和华伦提努的错误解释：他们认为造物主是无能的、力量有限，在造物主背后，另有一种力量操纵人类的创造。

1.1 奥菲特和华伦提努对"造物主"的理解

奥菲特认为，《创世记》2:7 中造物主亚尔达拜特造人，是为了人类崇拜他，当造物主把"气息"吹入人类时，他也落入索菲亚的圈套，并因此耗尽力量。[2] 而人类也因此受到诅咒，他们被打入低层的世界，被困在肉体中承受死亡。[3] 伊甸园故事中造物主的大能、对人类的关怀，是摩西刻意掩盖的结果。《创世记》2:7 中的"造人"表现造物主的虚弱和能力的有限。

华伦提努也认为《创世记》2:7 中的造物主迪米乌哥斯并非具有无限大能。

[1] 有学者认为奥菲特和华伦提努对《创世记》1–3 章的看法过于消极。虽然奥菲特和华伦提努采用《旧约》的词汇、概念和名称，但是他们却"拒绝《旧约》的造物主，以及他所造的一切……贬低人的价值。"他们的解释"翻转《旧约》原来的意义。"在奥菲特和华伦提努看来，"《旧约》虽然具有原型（Typology）的功能，事情实际上发生在佩雷若玛"选自 J. T. Nielsen, *Adam and Christ in the Theology of Irenaeus of Lyons* (Assen: Van Gorcum, 1968), pp. 50–52.

[2] Haer.i.30.6

[3] Haer.i.30.9



他用“不可见的流动物质”创造人，[1] 并吹入“他本质中属魂的部分”，[2] 因此，人的灵魂和迪米乌哥斯的神圣形象相似。但是，由于迪米乌哥斯自身的限制，他“不能认出任何属灵的存在，”[3] 所以，迪米乌哥斯对阿查茅斯的作为一无所知，而自称“世界之父”和“万物的本源”。《创世记》2:7 的造人表现迪米乌哥斯的无知，而非他的大能。因为在他之前，阿查茅斯被剥离的情感，已经形成世界的“有形的物质。”

1.2 爱任纽对“造物主”的理解

1.2.1 造人体现上帝的大能

与华伦提努和奥菲特的观点相反，爱任纽认为上帝具有无限大能：（诺斯替主义者）“不承认上帝的力量……也不思考是谁的力量使他们从死亡中复活。”[4]《创世记》2:7 中上帝用泥土造人是展现其能力的最好例证：[5] “他在所有的方面都具有大能……我们来自于上帝，是他用泥土创造人类。”[6] 对于上帝造人的问题，虽然爱任纽也曾提问：“（上帝）是否有必要（造人）？”[7] 但是，最后爱任纽认

---

1 Haer.i.5.5

2 Haer.i.5.5

3 Haer.i.5.4

4 Haer.v.3.2

5 与奥菲特的“亚尔达拜特和儿子们创造人类”的观点不同，爱任纽认为《创世记》1:26 和《创世记》2:7 是一体的，体现上帝一次造人的经历。他认为《创世记》1:26 中的“创造”（ποίησης）和《创世记》2:7 中的“创造”（πλάσις）没有区别，而且上帝按照自己的形象用泥土造人。（Haer.iv.20.1）引自 John Behr, *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement* (New York: Oxford University Press,2000), p. 87.

6 Haer.v.3.2。关于用什么造人，华伦提努认为造物主迪米乌哥斯用“流动扩散的物质”（a fluid and diffused matter）造人（Haer.v.15.4），爱任纽认为，基督用地上的泥土医治盲人的眼，表现造人过程。上帝通过圣灵赋予“地上的土”力量，然后用乐园的雨水和泥，塑成人身体的形状。（Haer.iii.17.2）虽然《创世记》1–3 章没有描写上帝用水造人，但是地上的泥土是干燥的，它无法形成人的身体。而造人所用的“雨水”，也和人用水洗礼，获得新生的过程符合。引自 John Behr, *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*, p. 88.

7 Haer.v.4.1–2

为“造人”是上帝最开始的计划，他按照心愿创造人类的灵魂和肉体：“因为上帝并不会被造物所支配……所有一切都应该服从上帝的意愿。”[1]

然而，“上帝的大能”与“人的被造”也存在矛盾：如果上帝是全能的，他为何没有把亚当和夏娃造成“全善的人”？为何允许他们犯禁？对于这一点，爱任纽认为，上帝之所以没有把亚当和夏娃造成“全善的”，使他们能够“选择善恶”，因为上帝不想夺走人类的自由意志，[2] 因为人的自由意志“与上帝相像”（Likeness to God），就像上帝可以通过自己意志来决定事物的运行，人类也可以通过自由意志来决定是否接受上帝的救赎。

并且，如果人类被造成“全善的”，那么“选择善而远离恶”的美德将变得没有意义。爱任纽认为，人类通过犯禁而获得“分辨善恶的知识”符合上帝心愿。因为亚当、夏娃在人世间经历的善恶，有利于他们之后做出好的选择。[3] 人类犯的罪，会使他们意识到自己的错误；而在上帝的宽恕和救赎中，人类才会学会忏悔和感恩。[4] 无法分辨善恶的人，不是真正的人。[5] 由此可见，爱任纽认为上帝精心安排人类的成长：在人被创造之初，他们展现脆弱和软弱的本性，但是在人的犯罪、悔改和上帝的宽恕、拯救中，人类渐渐完善灵魂，使它变得坚强、顺服上帝，并从有罪的人性中德拯救，最终获得永生。[6]

1.2.2 救赎体现上帝的大能

除了用泥土造人，爱任纽认为最能体现上帝能力的就是：使人得救，获得永恒的生命。上帝既然能用泥土造人，他同样可以实现人的复活。既然“上帝有

[1] Haer.v.4.2
[2] Haer.iv.37.1
[3] Haer.iv.39.1. Bouteneff, *Beginnings: Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*, pp. 78–80.
[4] Haer.v.3.1
[5] Haer.iv.39.1
[6] Haer.iv.38.4



能力将生命注入到人类中……那么还有什么事可以阻止人获得不朽？还有什么可以阻止人获得上帝所赐的漫长的、永不会结束的生命。”[1] 在这里，爱任纽将《创世记》2:7 放在救赎历史下来考虑。他评价《创世记》2:7 说：“通过圣父的手，也就是通过圣子和圣灵的手，人类（包括肉体）被造成和上帝相似的模样。”[2] 而人的复活，也需要肉体、灵魂和圣灵“三个元素的结合。”[3] 只有“当圣灵和灵魂结合……并在肉体中统一时，人才是灵性的和完美的，也是完全符合上帝形象的。”[4]

为了使自己的观点更加可信，爱任纽举出使徒的著作作为佐证。[5] 比如，他以《哥林多前书》3:16“岂不知你们是神的殿，神的灵住在你们里头么”为据，说明“我们的身体复活并不是由于我们自己的原因，而是靠上帝的力量。”[6] 上帝“使主复活，也会使我们复活。”[7] 虽然华伦提努认为只有人的灵魂可以得救，肉体不能复活。但是爱任纽认为人的肉体也可以得拯救，[8] 因为肉体是上帝所造、并具有上帝形象的。[9] 爱任纽认为“人类肉体”表现“上帝形象”的观点，与早期基督教传统不同。因为传统教父往往认为“人的灵魂或理智”（而非肉体）展现“上

[1] Haer.v.3.3

[2] Haer.v.6.1

[3] Haer.v.6.1

[4] Haer.v.6.1

[5] 爱任纽一再强调使徒书信，是因为他非常重视“使徒见证”。爱任纽认为，使徒书信记载耶稣基督的亲自教导和经历。使徒们传播耶稣基督的教训和真理，而他们所传播的应成为基督教信仰的正典和法则。因此，使徒的话语也可以成为正确阐释基督教思想的准则。Bouteneff, *Beginnings: Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*, pp. 76–77.

[6] Haer.v.6.2

[7] Haer.v.6.2

[8] 为了证明上帝保存人类肉体的能力，爱任纽举出以诺、以利亚和约拿，以及火炉中三位少年的神迹来证明，参 Haer.v.5.1。

[9] Haer.v.7.1

帝的形象”。[1] 但爱任纽认为，上帝虽然是无形的，但是基督的道成肉身表现上帝的形象，人类和基督的形象的一致，表现人类肉体和上帝形象的一致性，说明人类的肉体确是按照上帝的形象造成。

2.圣灵

2.1 肉体是否得救

华伦提努认为灵魂能复活，肉体是邪恶的，并非造物主所愿，[2] 肉体将不能获得拯救。但爱任纽认为，人的肉体和灵魂都是上帝创造的结果，他们都可以在圣灵的帮助下，获得永恒的生命。“圣灵的工作是救赎肉体。[3] 爱任纽指出，如果人的肉体不能被拯救，那么基督的道成肉身将变得没有意义。[4]因为基督道成肉身，是为了在他的血肉之躯里重新塑造人性，[5] 基督通过他肉体中的义，将人的肉体从罪的束缚中解放出来，重新和上帝达成良好的关系。为了反驳华伦提努“肉体不能复活”的说法。爱任纽不但举出以诺、以利亚、约拿的例子说明上帝保存人类身体的能力。[6] 并且还列出“肉体可以得救”的五个证据。[7]

---

[1] Bouteneff, B*eginnings: Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*, p. 82.

[2] 在人类犯禁后，造物主为使他们适应物质世界的生活，赋予他们物质的肉体。

[3] Haer.v.12.4

[4] Eric Osborn, *Irenaeus of Lyons* (New York: Cambridge University Press, 2001), p. 228.

[5] Haer.v.14.1

[6] 爱任纽将以诺、以利亚、约拿放入《创世记》2:7的模式：“他们起初被（上帝的）双手创造”（Haer.v.5.1）“......在亚当（后裔）的身体中，上帝安排他们的复活。（Haer.v.5.1）

[7] 爱任纽证明肉体可以复活的五个证据为：（1）上帝的大能：上帝从无中创造世界，并用泥土创造人的身体，所以他同样可以使死人复活。（Haer.v.3.2）（2）肉体接纳生命的能力。如果肉体可以接纳人软弱、短暂的生命，那同样可以接纳上帝赐予的更加强盛、永恒生命。（Haer.v.3.3）（3）上帝的善允诺神圣的生活。上帝爱人，因此他赐给人永恒生命，如果上帝对人有敌意，或者不在乎人类，那么他将不会让基督道成肉身拯救人类。（Haer.v.4.1–2）（4）《旧约》中超出一般寿命的族长，都是上帝爱和神迹的结果，这说明上帝可以凭意愿拓展人的生命。（Haer.v.5.1–2）（5）基督的复活。基督的复活也是他肉体的复活，而基督的血肉和人类肉体相连接，因此人类的肉体可以凭基督的复活，实现被拯救。（Haer.v.2.1）引自 Eric



华伦提努根据《哥林多前书》15:50 提出肉体不可复活，[1] 对于这个观点，爱任纽认为华伦提努对《哥林多前书》15:50 的误解源自他对“完美的人”（*perfectus homo*）的错误认识。华伦提努认为“完美的人”只能是一种纯粹的“灵性状态”，因为肉体是邪恶的，人若还拥有肉体，不可能变得完美。但爱任纽认为只要人顺从上帝的带领，即使拥有肉体，也能达到“完美的人”的目标。

2.2 爱任纽：圣灵给予人生命

如果人的肉体能得救，那么有罪的肉体如何能参与神圣的生命呢？对于这一点，爱任纽认提出，圣灵有拯救有罪肉体的能力：“当软弱的灵魂被吸引时，就展现出圣灵的能力……圣灵消除肉体的软弱。”[2] 人想要获得永恒的生命，那么“肉体”、“灵魂”和“圣灵”三者缺一不可。如果人缺少肉体，那么人只能是“灵性的人”，无法复活；如果人缺少灵魂，人的肉体无法接受圣灵，因为灵魂是承载圣灵的容器；如果人缺少圣灵，那他没有接受上帝和基督，悖逆上帝的人也无法复活。正如圣灵的作用是赐予人生命，灵魂的作用，是在肉体和圣灵之间选择。灵魂就像人的方向盘，他决定人或接受圣灵获得永生，或顺从肉体欲望、最终消亡。

爱任纽很少直接提及人的灵魂，只有当反对华伦提努的灵魂观时，爱任纽才解释了灵魂属性。[3] 爱任纽认为灵魂是人的理智，像“思想和精神组织一类的东西。”[4] 灵魂是人心智活动的中心。[5] 虽然爱任纽也认为“灵魂来自上帝的气息”

Osborn, *Irenaeus of Lyons*, pp. 228–229.

[1] 林前 15:50 弟兄们，我告诉你们，血肉之体不能承受神的国。必朽坏的不能承受不朽坏的。

[2] Haer.v.9.2.对于圣灵、肉体和灵魂三者的关系，爱任纽是这样看的：圣灵形成并保存人类的肉体，肉体按上帝形象创造，灵魂处于肉体之中，参 Haer.v.9.1。

[3] John Behr, *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*, pp. 91–95.

[4] Haer.ii.29.3

[5] Haer.v.1.3

（创 2:7），灵魂可以承载生命。但爱任纽认为，灵魂不能赋予人生命。因为给予人生命的是圣灵，而不是灵魂。上帝在造人时“吹入的气息”是为了启动生命，而“上帝的气息”（灵魂）本身，不具有生命。并且，灵魂是被造物，只有创造万物的上帝才是生命的给予者。“灵魂给予人生命”的说法是错误的，这剥夺上帝的权力。“灵魂在与身体分离后，永远存在”的说法也是错误的，因为只有接受圣灵的人，才可以使肉体和灵魂获得永生。人要感谢上帝创造灵魂，而不是妄称灵魂可以永存。

“被造的灵魂”和“给予生命的圣灵”是不同的。[1] 爱任纽以《以赛亚书》42:5 和 57:16 说明圣灵和灵魂的不同。上帝“吹入人的气息”形成人的灵魂，它给予人生命；因为“上帝的气息”不是圣灵，所以，因“上帝的气息”而获得的生命是短暂、脆弱的。而圣灵是先于灵魂存在，圣灵和上帝、基督同为一体，它存在于创世之前。圣灵不是被造的，而是造人的，它具有赋予人生命的能力。只有接受基督的人能与圣灵结合。[2]

2.3 人接受圣灵

因为圣灵可以赐予人生命，使人复活，那么人（肉体和灵魂）复活的关键就在于他是否接受圣灵。对于这个问题，爱任纽结合《哥林多前书》15:53 提出，人若想接受圣灵，必须严格约束自己的行为，不能做道德败坏之事。“为了这会朽坏的（身体），必须接受不可朽坏的（圣灵），为了这凡俗的（肉体），必须穿戴上超然的（圣灵）。”对于人接受圣灵，爱任纽用保罗橡树果实的例子说明，当橡树结出果实时，它的树干并不会改变。同样，当肉体接受圣灵时，肉体不会改变，但肉体可以结出永生的果实。另一方面，为了说明人如何接受圣灵，爱任纽将《哥林多前书》15:50 和 6:9 联系起来，提出人类只有用意志力控制行

[1] John Behr, *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*, pp. 105–106.
[2] Haer.v.12.1–2



动，才能使人居于肉体之中，又不受肉体所控。[1] 而保罗的“血肉之体，不能承受神之国”是：人沉浸于肉体欲望、远离上帝和圣灵的堕落状态。

2.4 人和圣灵结合的阻碍

但同时，爱任纽也认为，人与圣灵结合的过程充满各种阻碍。他在著作中列举三种阻碍：（1）第一个阻碍是“人的死亡”。人在死亡后，他的肉体终究会朽坏。但爱任纽认为，死亡可以被上帝打败，人类的肉体和灵魂最终会复活。因为《以赛亚书》25:8 记载：“他（耶和华）已经吞没死亡直到永远。”而人拥有“上帝气息”后仍会死亡，是因为“上帝的气息”只能启动生命，“上帝的气息”本身是不具有生命。圣灵才是给予人生命的，人只有接受圣灵，才能复活获得不朽的生命。（2）第二个阻碍是“上帝秩序的变化”。奥菲特和华伦提努认为，在人类堕落后，神对人类的安排也发生改变。与奥菲特和亚尔达拜特不同，爱任纽认为，在人类堕落之后，上帝的神圣秩序没有改变，虽然伊甸园的生活已经结束，但是“人在堕落后依然会被圣灵拯救”。在漫长的救赎历史中，“上帝造人”和“圣灵拯救”实际上是两个不同但又持续的阶段。“上帝的气息”指人类被创造，而接受“圣灵的浇灌”可以得到永恒生命。“起初，人类被造、拥有灵魂，但在这之后，人类应积极与圣灵结合。”[2]而华伦提努的错误在于，缺乏耐心、没有等待上帝循序渐进的赐予。[3]（3）第三个阻碍是“人类灵魂的软弱”。爱任纽认为，虽然亚当拥有“上帝的气息”，但是他没有拥有“圣灵”，所以他的灵魂处于软弱的状态，也因此受到蛇的引诱。而人类灵魂的“软弱”是他们和圣灵结合的阻碍。“软弱的灵魂”需要的是圣灵的积极引导。只有他们接受圣灵的引导、与其结合时，人类才能摆脱亚当原罪的诅咒、获得永生。“当他接受圣灵时，他将得到生

---

[1] Haer.v.10.2

[2] Haer.v.12.2

[3] Haer.v.39.2–4

命。”[1]

3.基督

3.1 奥菲特和华伦提努对“基督”的看法

在奥菲特的神学体系里，基督是“第一位人”和“第一位女人”的儿子，“第一位女人”通过基督创造“佩雷若玛”纪元。人类堕落后，为了拯救人类，索菲亚请求“第一位人”派遣基督救赎世人。索菲亚瞒着造物主通过童贞女马里亚，使耶稣降生，并在耶稣的体内与基督合一，使耶稣成为“比其他人更加智慧、纯洁、公义”的人。[2]耶稣通过神迹彰显基督是“第一位人”的儿子，[3] 但耶稣对“世界真正起源”的彰显引起亚尔达拜特和其儿子的不满，他们想毁掉耶稣的工作。于是，耶稣被犹太人陷害、被钉十字架。但是当耶稣被钉十字架时，基督和索菲亚离开耶稣。而耶稣也接受基督的帮助，升上天去，[4] 坐于亚尔达拜特的右边，接收那些愿意信仰他的灵魂。在这个过程中，耶稣被不断丰盛，而亚尔达拜特被不断剥夺力量。[5] 最终，散布在人类体内的“神圣美德”将聚集在不朽的“佩雷若玛”。

在华伦提努的神学体系中，基督由“佩雷若玛”的理智所造，理智创造基督是为了平息伊涌因索菲亚的错误而产生的躁动。基督使伊涌平静之后，为了表达感谢，伊涌帮助耶稣成为“佩雷若玛的完全神圣”。人类被逐出伊甸园之后，他们的灵魂被困在肉体中，这是因为他们不了解父的真理。耶稣的任务是向人类显现天父的道路，使人们的灵魂得到拯救。[6] 耶稣通过福音书中的寓言讲述

---

[1] Haer.v.12.2
[2] Haer.i.30.12
[3] Haer.i.30.13
[4] Haer.i.30.13
[5] Haer.i.30.14
[6] Haer.i.6.2



天父的神圣计划。比如:《路加福音》第 15 章的浪子回头，是为了说明索菲亚的堕落和回归。耶稣是人类的救赎主，因为他是唯一能展现"佩雷若玛完全神圣"的人。通过耶稣，人们能了解体内"精神的种子"，以及灵魂受困于肉体的可悲状态。那些接受耶稣的人最终将被拯救、回到"佩雷若玛"。在耶稣完成救赎使命之后，所有物质将被大火毁灭。[1]

3.2 爱任纽对"基督"的看法

与奥菲特和华伦提努不同，爱任纽的基督救赎论建基于"重演"和"显现"（Revelation）之上。爱任纽认为，人类犯下原罪后，他们不再拥有上帝的形象。人类若想洗清原罪、得到上帝的救赎，需要基督道成肉身，对"重演"人性。"虽然人是按照上帝的形象所造，但是他没有真正表现（上帝的形象）……并且轻易失去这种相似性（上帝的形象）。然而，基督（道成肉身）……真正展现上帝的形象……并重新建立（人和上帝形象的）相似性……"[2] 基督以公义、无罪的行为清洁人性，使人重新具有"上帝的形象"，就是"重演"。[3] 而在基督"重演"的过程中，也有他的救赎使命的"显现"。基督的"显现"贯穿《旧约》和《新约》，其中包括上帝造人、救赎人类的预显。

3.2.1 重演

奥斯本（Eric Osborn）认为"重演"是十分复杂的概念,他定义"重演"：重演是"统一、重复、救赎、完美、开创和完成，总的来说，是基督的胜利，是本体

---

[1] Haer.i.7.1

[2] Haer.v.16.2

[3] 虽然基督以道成肉身的形式重演亚当的人性，但是基督和犯禁前的亚当有很大的区别。在《创世记》2:7 中，亚当被造成"有灵的活人"，而基督本身就是给予人生命的圣灵。（林前 15:45–46）在上帝的整个救恩历史中，亚当被赋予生命，他是人类的起点，而基督救赎人，通过圣灵给予人生命。引自 John Behr, *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*, p. 95.

论、认识论和伦理标准……是不同安排的合并。"[1] 奥斯本认为，上帝对人类所做的一切都是他救赎计划的一部分，而他的救赎计划和基督的重演有关。下面本小节将讨论基督的"重演"概念。

3.2.1.1 基督道成肉身的必要性

爱任纽指出，亚当的原罪具有延续性，后人也具有原罪。虽然比起杀人的该隐，亚当吃禁果并不是罪大恶极，并且他之后的羞耻和忏悔，也减轻他罪的程度。但是上帝对亚当"死亡"的惩罚，并不是因为他的罪。亚当被逐出乐园后，他的后代不但没有洗清自己的罪，反而不断犯下新的罪。上帝为了制止罪，为人们的寿命设下限制，用死亡终止罪。并且，另一方面，上帝并不是以死亡作为人的终点。上帝为了拯救陷入罪的人类，使基督道成肉身，通过耶稣的血肉，更新被污染的人性。只要人们愿意悔改，信仰基督并接受圣灵，他们能获得永恒的生命。

所以，基督的道成肉身成为上帝拯救人类的关键，[2] 因为基督通过人类的肉体"更新亚当有罪的人性"，使人类重新得到救赎。为了说明这一点，爱任纽举出《创世记》4:10、9:5–6 和《路加福音》11:50–51 说明基督是通过他的血肉之躯的死亡，洗刷人性的罪恶。《约翰福音》1:14 也有基督"道成肉身"的证明。基督的"道成肉身"不但"确认基督的人性……也确认我们肉体的救赎。"[3] 只有基督肉身的死亡才能为人类赎罪："除非基督以原始创造的方式，形成血肉之躯，否则他将不能重演（人类的本性），（基督的血肉之躯）形成于亚当之初，也在最

[1] Eric Osborn, *Irenaeus of Lyons*, p. 215.

[2] 奥菲特认为，当耶稣被钉十字架时，他的灵（基督和索菲亚）升上"佩雷若玛"，肉体（耶稣）被留在十字架上；这种幻影论遭到爱任纽的反对。

[3] Haer.v.14.1



后的时刻保存在基督里。"[1]

3.2.1.2 一位神、一个肉体、一种救赎

另一方面，爱任纽也认为“重演”不只是基督的行动，它也表现上帝的救赎历史。对于《创世记》2:7 中的救赎历史，爱任纽总结为：“一位神”（One God）创造“人类肉体”（One Flesh），只存在“一种救赎的安排”（One Economy）。首先是“人类肉体”（One Flesh），爱任纽认为人类和道成肉身的基督一样，都有肉体，“如果基督道成肉身变成其他物种，或者采取其他物质的形态，那么他将无法在他身体里重演人类的本性……因为肉体确实具有持续性。”[2] 而基督为了完成“重演”，必须具有和人类一样的血肉，只有通过他（和人类一样的肉体）的受难，才能使充满罪的人类和上帝达成和解。“现在，通过和他自己的联合，使人类和上帝达成和解，他是通过自己的肉身和血来拯救我们。”[3] 华伦提努认为人的肉体来自“流动的”物质，这很明显是对《创世记》2:7 的错误理解。

因为“人类肉体”的独一性，耶稣和人类都拥有肉体，所以上帝对人类的救赎，也只有“一种安排”。与之相对，华伦提努认为人是由多重物质所造，神对人的安排也有多种。[4] 但是爱任纽认为，上帝、基督和圣灵是一体，“一位神”造出“独一的人类”，因此对应的救赎也应只有一种。

3.2.2 显现

爱任纽对圣经的理解，有很强的反马吉安主义（Anti-Marcionism）倾向。他认为《旧约》和《新约》是一体的，上帝通过这两部经文向世人说话。而基

---

[1] Haer.v.14.1

[2] Haer.v.14.2

[3] Haer.v.14.3

[4] 具体讨论，见 Thomas Holsinger Friesen, *Irenaeus and Genesis: a Study of Competition in Early Christian Hermeneutics*, p. 188.

督作为上帝救赎历史中的主角，不仅在《旧约》中播下显现的种子，而且在《新约》中通过行动对救赎世人。如果基督徒们以“基督”为主线阅读经文，会发现基督的话语在文本下的展现，这是上帝的道和世界的真理。对于《旧约》中的经文，虽然犹太人也加以解读，但在缺少基督的情况下，他们没有理解经文的真意。只有以基督的救赎解释《旧约》中的律法和预言，人们才可以领会这些文字的真正价值。[1]因此，在《路加福音》24 中，复活的基督教导门徒通过读经了解他的话语，《约翰福音》5:46 也强调摩西（也包括其他先知）的话语，都是基督的话语。[2]

对于“基督的显现”，爱任纽以《创世记》2:7 和《以西结书》37 章的对比来说明。爱任纽认为，《以西结书》37:8 的“骸骨长肉和气息吹入”应被视为《创世记》2:7 创造的重新实施，和“基督救赎、死人复活”的预先显现。除此之外，爱任纽还通过解释《约翰福音》9 章说明基督的“显现”。爱任纽认为基督通过医治在世人前显现自己。“当盲人清洗（眼上的泥）时，他可以看见，他知道是谁创造他，他也知道是主给予他生命。”[3] 在医治盲人的过程中，基督也向世人彰显：上帝是人的创造者，基督作为上帝之手的能力。[4] 就像上帝用泥土造人一样，“基督也用地上的泥土，涂在（盲人的）眼上，这是原始的造人模式……上帝之手（基督）在最初造人的时候塑造我们，并在最后从坟墓中复活我们……（基督）

[1] Haer.iv.26.1

[2] Haer.iv.2.3

[3] Haer.v.15.3

[4] 上帝之手是指“基督”和“圣灵”。虽然在《创世记》2:7 的经文中，没有出现“上帝的手”的描述，但是爱任纽把上帝对人的创造，看成他的“上帝的手”（基督和圣灵）合力作用的结果。爱任纽的“上帝的手”的描述，有历史渊源。在古老的犹太智慧传统中，上帝用手创造陆地（诗 94:5）和人类（诗 118:73，诗 138:5，伯 10:8），在《七十士译本》（LXX）的诗 118:73，诗 138:5，伯 10:8 中，“创造”（人类）一词，用“πλάσσειν”来表示，这个词也在《创世记》2:7a 中出现，因此，爱任纽将“上帝之手”的隐喻引入《创世记》2:7 的解释，也有渊源。



怀着喜悦使人重新具有生命。”[1] 总之，爱任纽通过经文证据来说明，基督不仅在《旧约》和《新约》中显现，而且基督在显现的同时，也展现他作为上帝之手的能力，以及上帝救赎人类的计划。

结论

通过上文的分析可知，爱任纽对《创世记》2:7 的阐释，一方面为了反对诺斯替主义者奥菲特和华伦提努的神学体系，另一方面，爱任纽也以“基督重演亚当的人性”为中心，根据《创世记》1–3 章构建神学系统。在爱任纽的神学体系中，上帝不仅通过泥土造人，吹入灵魂赋予生命，他更是在亚当夏娃犯禁后，开始救赎人类的计划。正如上帝在《创世记》1:28 中祝福：人类要“生养众多”、“遍满地面，治理这地。”上帝的初衷是让人类在土地上繁盛，即使人类滥用自由意志，犯下了罪，上帝也没有改变他的计划。爱任纽这种乐观的人类学（Anthropology）思想，也对后世的伊拉斯谟（Erasmus）和德日进（Teilhard de Chardin）产生影响。[2] 比如后者曾受到爱任纽的影响，以基督是“欧米茄”（Omega）而要求人类向该方向发展。另外，爱任纽的“基督重演亚当人性”的思想，在基督教神学发展史上有重要地位。爱任纽的“重演模式”一方面肯定基督道成肉身的必要性，矫正当时过于强化基督神性的思想，使耶稣基督的神人二性成为人类得救的必要条件。而且，爱任纽的“救赎历史”很好地将“亚当的犯禁”和“基督的救赎”联系在一起，弥合《旧约》神学和《新约》神学的缝隙，使它们成为隐含基督显现的文献。爱任纽的“一位神、一个肉体、一种救赎”的救赎观，成为融合《旧约》和基督教思想的重要基础。

---

[1] Haer.v.15.2

[2] Eric Osborn, *Irenaeus of Lyons*, p. 215.

参考书目

Behr, John. *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement.* New York: Oxford University Press, 2000.

Bouteneff, Peter. B*eginnings: Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives.* Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008.

Briggman, Anthony. *Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit*. New York: Oxford University Press, 2012.

Foerster, Werner. *Gnosis: a Selection of Gnostic Texts.* vol1. Translated by R. Wilson. Oxford: Clarendon Press, 1972.

Friesen, Thomas Holsinger. *Irenaeus and Genesis: a Study of Competition in Early Christian Hermeneutics.* Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2009.

Grant, Robert. *Irenaeus of Lyons*. New York: Routledge, 1997.

Holsinger, Thomas. *Irenaeus and Genesis: A Study of Competition in Early Christian Hermeneutics.* Winona Lake: Eisenbrauns, 2009.

Nielsen J. *Adam and Christ in the Theology of Irenaeus of Lyons*. Assen: Van Gorcum, 1968.

Osborn, Eric. *Irenaeus of Lyons*. New York: Cambridge University Press, 2001.

Steenberg, C. *Irenaeus on Creation: The Cosmic Christ and the Saga of Redemption.* Leiden: Brill, 2008.

Tiessen, Terrance L. *Irenaeus on the Salvation of the Unevangelized.* Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1993.

Unger, Dominic J. and J. J. Dillon. *St. Irenaeus of Lyons against the Heresies.* New York: Paulist Press, 1992.



Creation and Redemption: A Comparative Study of Gnostic and Irenaes Interpretation of Genesis 2:7

Jun XU https://orcid.org/0009-0003-6762-1530

College of Foreign Languages, Henan Normal University

Abstract: Genesis 1–3 holds an important position in the interpretation of Christian theology. This research laid out the interpretations of Genesis 2:7 by Ophite and Valentinus, who are Gnostics, as well as by Irenaeus, an early Christian theologian, to explain the differences in their theological systems. The Gnostics believed that the Creator in Genesis 2:7 is not the Supreme god and that he is not omniscient and omnipotent; the human soul can be saved, but the body can never be. By contrast, Irenaeus held that the Creator in Genesis 2:7 is God and that He is omniscient, omnipotent, and benevolent; He created humans in alignment with his own image while giving them free will. Christ then became the Incarnate in the flesh and recapitulated human nature to save mankind, allowing humans' souls and bodies to be saved with the help of the Holy Spirit. In a way, not only were Irenaeus' explanations of Genesis 2:7 aimed to refute the Gnostics' view but they also served as building blocks for a unique theological system. His recapitulation mode affirmed the necessity of Jesus' Incarnation, while also strengthening the tie between Old Testament and New Testament, making Genesis the evidence of Jesus' redemption.

Keywords: Genesis 2:7, Gnosticism, Irenaeus, Recapitulation, Theological interpretations

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0003

《以西结书》枯骨谷异象的隐藏文本[*]

卢家辉 https://orcid.org/0009-0003-5277-346X

中国神学研究院

摘要：本文试运用斯科特（James C. Scott）的“隐藏文本理论”，探究《以西结书》枯骨谷异象可能存在的“隐藏文本”。《以西结书》作者似刻意运用含糊多义的用词，颠覆古近东文化中受咒不能逆转的观念，更颠覆性地运用巴比伦帝国神话典故去批判其帝国意识形态。因此，枯骨谷异象除了为被掳子民提供盼望和新想象，更可能是个抵抗巴比伦帝国意识形态、否定其维稳帝国神学的“隐藏文本”。本文的发现让我们看见斯特林（Casey A. Strine）运用“隐藏文本理论”解读《以西结书》的合法性。而有关《马所拉文本》的חַיִל和《七十士译本》的 συναγωγή 哪个更接近原稿（*Vorlage*）的讨论中，“隐藏文本理论”似更能提供合理的解说。

关键词：结 37:1–10、隐藏文本、枯骨谷异象、חַיִל、συναγωγή、斯特林

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0004

* 本文的早期版本曾在 2018 年中国神学研究院举办的研究生研讨会上进行了宣读，对于在会上提出宝贵意见的教授和同学们，在此表示感谢。



一、引言

无论是《圣经》时代的古近东世界，抑或是当下的全球化社会，帝国霸权都无远弗届，帝国势力与人类日常生活并信仰践行都息息相关。帝国的本性就是扩张、操控以至掠夺，它在不同层面、以不同手法，包括政治胁迫、意识形态的渗透、塑造和操控，甚至使用武力打压一切抵挡其侵略扩张的力量。旧约学者布鲁格曼（Walter Brueggemann）指出：

> 古代和现代帝国的事务，总都关乎怎样在其势力范围内行使霸权控制。这种霸权的行使可通过强制手段进行，例如，强征税项和强迫提供贸易优惠。它或会通过全方位叙事的强制说服（the persuasive imposition of a totalizing narrative）来构建帝国权力的合法权威，并以此去解释其操控的理据。无论是通过强制还是通过意识形态的游说，帝国都倾向不耐烦及不能容忍其占领之地的本土传统，尤其当本土传统为本土权威提供原动力、并对帝国的全面要求作出抵制之时。[1]

所以，如何在帝国底下忠于上主、活出信仰，是《圣经》的一个重要主题。或许我们可以说：人要对神忠心、践行信仰，就总在某程度上与帝国格格不入。

我们看到，《圣经》中的不同经卷、不同年代、不同群体在面对各式各样的帝国政权时，都有不同抵抗模式。[2] 其中最为人所共知的模式可能是《出埃及记》的起义解放模式，[3] 先知传统的公开批判模式，[4] 以及波斯帝国时期那种

---

[1] Walter Brueggemann, "Faith in the Empire," in Richard A. Horsley ed., *In the Shadow of Empire: Reclaiming the Bible as a History of Faithful Resistance* (Louisville: Westminster John Knox, 2008), 25.

[2] Richard A. Horsley, "Introduction: The Bible and Empires," in Horsley ed., *In the Shadow of Empire*, 6–7.

[3] Norman K. Gottwald, "Early Israel as an Anti-Imperial Community," in Horsley ed., *In the Shadow of Empire*, 15–20.

[4] Walter Brueggemann, "Faith in the Empire," 29–40.

既配合又抵抗的参与模式。[1] 但《圣经》当中还有哪些抵抗模式呢？当我们说人要对上帝忠心就总要某程度上与帝国抵抗时，为何《以西结书》竟出奇地对那使犹大人国破家亡的巴比伦帝国保持沉默？[2] 是因为帝国压迫太大至先知也自我"河蟹"吗？《以西结书》的"沉默"有何原因？

近年社会科学发展迅速，其中不少洞见都有助发掘《圣经》信息，解开当中谜团。耶鲁大学著名政治科学及人类学家斯科特（James C. Scott）于其重要著作《支配与抵抗的艺术：隐藏文本》（*Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*）提出其"隐藏文本（hidden transcript）理论"。[3] 新约学者如郝斯利（Richard A. Horsley）等注意到此理论，并试将其引入新约研究，发掘《圣经》中一种较少人注意到的抵抗模式——"隐藏文本"。[4]

但在旧约研究领域，应用"隐藏文本理论"的学者寥寥无几，暂时似只有斯特林（Casey A. Strine）[5] 和小威廉森（Robert Williamson Jr.），[6] 而其中以斯特林针对《以西结书》所进行的研究较具成果。斯特林的研究指出，《以西结书》

---

[1] Jon L. Berquist, "Resistance and Accommodation in the Persian Empire," in Horsley ed., *In the Shadow of Empire*, 53–56.

[2] C. A. Strine, *Sworn Enemies: The Divine Oath, the Book of Ezekiel, and the Polemics of Exile*, BZAW 436 (Berlin: De Gruyter, 2013), 228.

[3] J. C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven: Yale University Press, 1990).

[4] R. A. Horsley ed., *Hidden Transcripts and the Arts of Resistance: Applying the Work of James C. Scott to Jesus and Paul*, Semeia Studies 48 (Atlanta: SBL, 2004).

[5] C. A. Strine, *Sworn Enemies: The Divine Oath, the Book of Ezekiel, and the Polemics of Exile*, BZAW 436 (Berlin: De Gruyter, 2013); C. A. Strine, "*Chaoskampf* against Empire: YHWH's Battle against Gog (Ezekiel 38–39) as Resistance Literature," in *Divination, Politics, and Ancient Near Eastern Empires,* eds. A. Lenzi and J. Stökl, 87–108, ANEMS 7 (Atlanta: SBL, 2014).

[6] R. Williamson Jr., "Lament and the Arts of Resistance: Public and Hidden Transcripts in Lamentations 5," in *Lamentations in Ancient and Contemporary Cultural Contexts,* eds. N. C. Lee and C. Mandolfo, SBLSS 43, 67–80 (Atlanta: SBL, 2008).



可能包含对抗巴比伦帝国意识形态的“隐藏文本”的经文，主要出现于《以西结书》17 章、34 章、20 章、[1] 以及 38–39 章。[2]

斯特林在〈反帝国的混沌斗争：作为抵抗文学的上主与歌革战斗（《以西结书》38–39 章）〉（*Chaoskampf* against Empire: YHWH's Battle against Gog (Ezekiel 38–39) as Resistance Literature）一文中探讨《以西结书》38–39 章内含的 “隐藏文本”时，在其论证当中曾指出，《以西结书》38–48 章[3]整体结构的内容铺陈次序刚好与巴比伦古代文献《埃努玛·埃利什》（*Enūma Elish*）的泥板（Tablets）IV–VI 故事的内容铺陈次序相同。[4] 但该文只集中讨论《以西结书》38–39 章的“隐藏文本”，未有仔细讨论《以西结书》37 章以及 40–48 章内可能存在的“隐藏文本”。[5] 本文试以斯特林的研究为基础，进一步探讨《以西结书》37:1–10 的“枯骨谷异象”可能存在的“隐藏文本”及其对当时受众（audience）的政治意涵。这亦可视作对斯特林的“隐藏文本”诠释的进一步支持论证。

二、斯科特（James C. Scott）的隐藏文本理论

为何先知以西结好像对其压迫者巴比伦帝国沉默？他既不像耶利米般鼓励人顺从巴比伦（如耶 21:8–10）、投入巴比伦帝国的建设（如耶 29:1–7），也似乎没有对这残暴的帝国进行批判。斯特林认为，以西结并没有沉默，我们察觉不到是因为我们这些现代的读者未有留意到《以西结书》当中冲着巴比伦帝国

---

[1] Strine, *Sworn Enemies*, 229.

[2] Strine, “*Chaoskampf* against Empire,” 87。斯特林（Strine）主要在此文讨论结 38–39 章内含的“隐藏文本”，而在其论证当中亦有讨论到结 38–48（包括结 37，但其次序依从蒲草纸 967，即结 37 章是置于结 39 章与结 40 章之间）整体结构的铺陈与巴比伦古代文献《埃努玛·埃利什》（*Enūma Elish*）故事结构的平行关系。

[3] 这包括结 37 章，但其次序依从蒲草纸 967，结 37 章是置于结 39 章与 40 章之间。

[4] Strine, “*Chaoskampf* against Empire,” 98–100.

[5] Strine, “*Chaoskampf* against Empire,” 98–105.

却又隐藏起来的批判声音。[1] 斯特林建议我们使用斯科特的“隐藏文本理论”去发掘《以西结书》的“隐藏文本”。

简单扼要地说，在斯科特多年来对支配（domination）与抗争（resistance）的政治关系进行仔细研究之后，他发现到，弱势者若判断自己无能力也无把握与压迫控制他们的有权有势者公然对抗后，他们便会选择作另类的日常抗争。他们或因为恐惧、或是为了巴结、或为避免受罚，会表面顺从，作合乎当权者期望的权力关系的事情，说合乎支配者心意的话。斯科特称以上这些当权者与弱势者的公开互动为“公共文本”（public transcript）。[2]

但与此同时，弱势者间在私底下却有另一层的语言和行动，这另一层面的沟通在有权势者不察觉之处运作着。那就是“公共文本”所隐含的“隐藏文本”（hidden transcript）。它让受压迫的弱势者能相互沟通他们心底的真实思想和情感，言说他们渴求抵抗的内在感受，更以此来夺回他们在当权者的打压当中所失落的尊严，这也让弱势者能在这些沟通活动中想象报复的行动。[3] 弱势者为了不让当权的压迫者察觉到“隐藏文本”，他们会透过各式各样的伪装方法，好像隐名、委婉、含糊、多义、伪装等，在“公共文本”中传递其对抗当权者的“隐藏文本”。[4] 本文会尝试以此进路阅读《以西结书》37:1–10 的枯骨谷异象。

三、《以西结书》37:1–14 在书中的重要性与完整性

《以西结书》37:1–14 的“枯骨谷异象”可说是“《以西结书》最戏剧化和最为人认识的段落”。[5] 《以西结书》最基本可分为三部分：1–24 章（犹大和耶路

[1] Strine, *Sworn Enemies*, 228.

[2] Scott, *Domination and the Arts of Resistance,* 2.

[3] Scott, *Domination and the Arts of Resistance,* 118–119.

[4] Scott, *Domination and the Arts of Resistance,* 136–182.

[5] John W. Wevers, *Ezekiel*. NCB (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 194.



撒冷的审判），25–32 章（列国的审判），33–48 章（以色列和耶路撒冷的重建）。[1]“枯骨谷异象”则属第三部分。它的特别之处在于那与先知以西结得着授职异象（inaugural vision）时相似的出神经验（ecstatic experience），上主的手按在先知身上的特别描述（1:3），再带到一个“平原”（参 3:22），并让他看到奇怪的异象，即极大量的枯骨复活成为极大的军队。[2]这是一个，在极端绝望境况中，上主主动以神的话与神的灵带来盼望、带来命运扭转的异象记述。以色列全家复活便引入一连串的复兴：犹大和以色列的合一（37:15–28）。然后就是上主与歌革的斗争（38–39 章）并重建圣殿（40–48 章）。

学者对枯骨谷异象的内部分析叫我们看到它其实主要由两个意象构成，分别是枯骨在谷（平原）中复活成为以色列全家大群军队（1–10 节）和神领他的子民从坟墓中出来回归本土（12–14 节），而中则以 11 节承上启下地连结在一起。[3]费什班（Michael A. Fishbane）研究发现，整个段落采用了交叉对称结构（Chiasmus）的修辞手法：[4]

A　以西结被灵（רוּחַ）启示并带往（וַיְנִיחֵנִי）死亡谷（1–2节）

B　以西结获授命向枯骨说预言以至他们能复活；他照着行，复活便发生（3–10 节）

C　理解前述的异象，并预期以下的解释（11a 节）

C’　预期以下的说明（“看呀…因此”），前述的异象被赋予了惯用的焦点（11b 节）

---

[1] Christopher J. H. Wright, *The Message of Ezekiel,* BST (Leicester: Inter-Varsity, 2001), 41–42.

[2] Wevers, *Ezekiel*, 194.

[3] Zimmerli, *Ezekiel 2*, 257.

[4] Michael A. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon, 1985), 451–452.

B’ 神迹复活的民族意义获得神的解释（12–13 节）

A’ 以色列被灵（רוּחַ）复苏并带往（וְהֵנַּחְתִּי）其祖宗之地（14 节）

基本上，我们可从以上分析看见 A 与 A’ 两小段的首尾呼应（inclusio），它们各有两个相同的结构记号（即רוּחַ和נוּחַ），可看为一颇完整的文学单元。但这看法不无争议。首先，1–10 节与 12–14 节是两个不同的意象。这引致不少学者怀疑 12–14 节当中或多或少的部分被判断为后来加上的。被他们认为后加的不同可能有：14 节、12ab–13 节，11b–13a 节，13b–14 节等。众多学者基本上没有共识。[1]但他们却都同意（至少未见有学者提出怀疑）1–10 节整体为一个完整文学单元。所以，本文将集中讨论 1–10 节的部分。[2]

四、构成《以西结书》37:1–14 可能存在隐藏文本的各种因素

在“公共文本”中埋藏“隐藏文本”，需要各式各样好像隐名、委婉、含糊、多义、伪装、隐喻等的伪装写作手法，以回避当权者的窥探。[3] 我们会在下文列出一些可能构成“隐藏文本”的因素。

1. 两个容许多元诠释的用词：“骸骨”与“军队/会众”

首先，这段经文有两个重要用词是容许多元诠释的。它们是“骸骨”（עֶצֶם）和“军队”（חַיִל）/“会众”（συναγωγή）[4]。

[1] Leslie C. Allen, *Ezekiel 20–48*, WBC 29 (Waco: Word, 1990), 183–184; Wevers, *Ezekiel*, 194.

[2] 若要进一步研究 12–14 节的隐藏文本，我们便更需要探讨“领你们进入以色列地”（12 节）及“安置在本地”（14 节）这两个公然挑战巴比伦帝国用以维稳的“迫迁”政策的语句是否后人加上的问题。但因篇幅所限，不作讨论。

[3] Strine, *Sworn Enemies*, 229–230.

[4] “军队”是《和合本》的中文翻译，它应该翻译自《马所拉文本》（Masoretic Text, MT）所使用的חַיִל一字。但《七十士译本》（LXX）所使用的却是 συναγωγή（可译为“会众”）一字，与《马所拉文本》的חַיִל语意不尽相同。



1.1 死因不明的“骸骨”：背叛了谁？

按着《以西结书》37:1–10这个段落那种引人入胜的悬疑式记叙手法，[1] 出现在当中的“骸骨”（עֶצֶם）起初是身分不明的。[2] 谜团直到第9节才被上主（יהוה）揭开，上主指他们是“这些被杀的人”（הֲרוּגִים הָאֵלֶּה），到第10节才被叙事者描绘为“极大的军队”（חַיִל גָּדוֹל מְאֹד־מְאֹד）或“极大的会众”（συναγωγὴ πολλὴ σφόδρα）。[3] 至此，我们才知道这些“骸骨”属于一大群“这些被杀的（以色列）军队”，[4] 但我们却并不能明确知道其曝尸平原的原因。这是否作者刻意的留白手法，让读者自行领悟？

古代近东的历史文化背景应该会让我们了解到，那个年代的人非常重视安葬的事情。死无葬身之地乃被看为咒诅。这等曝尸荒野，让飞鸟和野兽吃得只剩下骸骨的情况，很可能是一些典型的违约者的下场。例如，在一份约公元前650年的新亚述年代的盟约就有以下的对违约者的咒诅：“愿犬只来撕破他那没人埋葬的尸首！”[5] 而亚述帝国时期亚述王与一乌拉加沙巴老城主拉马他亚（Ramataya of Urakazabanu）所订立的《阿萨尔哈东的附庸条约》（*The Vassal-Treaties of Esarhaddon*）就如此记载对违约者的咒诅：

愿诸神的领袖尼努尔塔（Ninurta）那凶猛的箭落在你们身上，

---

[1] Sabine van den Eynde, “Interpreting ‘Can these Bones Come Back to Life?’ in Ezekiel 37:3: the Technique of Hiding Knowledge,” *Old Testament Essays* 14,1 (2001): 162.

[2] “骸骨”（עֶצֶם）在此段共出现了 10 次：1，3，4（2 次），5，7（3 次）及 11（2 次）节。

[3] “极大的军队”或可以是“极大的会众”。下文会详细讨论这另一可能。

[4] 将这些“骸骨”看为属于一大群“这些被杀的（以色列）军队”的理解，当中“骸骨”的以色列人身份要到经文的 11 节才被揭开，他们在 11 节被上主称为“以色列全家”（כָּל־בֵּית יִשְׂרָאֵל）。但本文只选取 1 至 10 节为研究范围，故不会作进一步讨论。

[5] F. C. Fensham, “The Curse of the Dry Bones in Ezekiel 37:1–14 Changed to a Blessing of Resurrection,” *Journal of Northwest Semitic Languages* 13 (1987): 59–60; B. N. Peterson, *Ezekiel in Context*, PTMS 182 (Eugene: Pickwick, 2012), 232–235.

又用你们的尸体填满平原，

将你们的肉给老鹰和秃鹰作饲料。

（《阿萨尔哈东的附庸条约》425 行）[1]

彼得森（Brian N. Peterson）指出这些“骸骨”可能就是公元前586年反抗巴比伦王的战役中，被尼布甲尼撒（Nebuchadnezzar）王所严惩的“以色列大军”的结局。[2]

但与此同时，我们亦可理解这些“骸骨”为一群背叛与上主所立之约的人的结局。例如，《申命記》28:26的咒诅条文：“你的尸首必给空中的飞鸟和地上的走兽作食物，却无人哄赶。”布洛克（Daniel I. Block）就认为他们可以是一班背叛上主的子民。[3] 但问题仍是：为何以西结不明言其曝尸原因？为何以西结刻意含糊其词，制造不同诠释可能？其实，以西结书这种应该是刻意含糊的写作手法似乎都能兼容上述两种诠释的可能。《以西结书》17:11–21记载上主指责犹大人的双重背叛，即同时背叛巴比伦王并背叛上主，的说法正正支持这两种诠释可以同时兼容的可能。[4]而这种诠释上可以存在的多元性就加增了“隐藏文本”的存在可能。

1.2 明目张胆的“军队”（חַיִל）抑或语意隐晦的“会众”（συναγωγή）？

另一值得注意的用词是“军队”（חַיִל）/“会众”（συναγωγή）。[5] 从文学分析角度而言，《以西结书》37 章的“枯骨谷异象”（至少是指第一个 1–10 节那可以

[1] *ANET*, 538, line 425.

[2] Peterson, *Ezekiel in Context*, 232.

[3] D. I. Block, *The Book of Ezekiel: Chapters 25–48,* NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 378.

[4] Peterson, *Ezekiel in Context*, 230.

[5] 本文会在稍后的段落详细讨论“军队”（חַיִל）/“会众”（συναγωγή）的在处的含意。



独立来看的大单元）[1] 基本上是可以在第 10 节完整作结。而在第 10 节的最后一个结论性短语就是“极大的军队”（חַיִל גָּדוֹל מְאֹד־מְאֹד）。这样的结论实在充满力量、充满盼望！但这是原初《以西结书》的宣讲或著述内容和记载吗？斯特林认为："对以西结和他的群体而言，公开抵抗若非愚昧，就是枉然，甚或同时既愚昧也枉然”。[2] 在当时的政治气候当中，以西结可以如此明目张胆地讲述“建军”的事吗？现时存留的《马所拉文本》（Masoretic Text, MT）的希伯来文抄本又能否反映原初《以西结书》的内容？

先看看第 10 节这不寻常的词汇——“军队”（חַיִל）一词应如何理解。首先要说的是，חַיִל 不一定译为“军队”（army），也可译为“力量、能力”（strength, might, power, ability）、“效能”（efficiency）、“产业、财富”（property, wealth）或“（尼 3:34，撒玛利亚的）上层阶级”（upper classes）[3]。为何不少评经或译经者选择译为“军队”（army, host）？[4] 这应该是因为要符合上文说到חַיִל所指涉的是那群刚复活的人。所以，这只有“军队”能合乎上下文的语境。但问题是：这样明显的军事用词很难不被当权者理解为“一种军事威胁”（a military threat）

---

[1] 即是将“枯骨谷异象”分为两个使用不同图像的部分：谷中曝尸的枯骨复活（1–10 节），从所安葬的坟墓中复活出来（11–14 节）。11 节可看为承上转下的关节位（“playing a pivotal role”）。Block, *The Book of Ezekiel: Chapters 25–48*, 370–371。

[2] Strine, *Sworn Enemies*, 258.

[3] “חַיִל” s.v. F. Brown, S.R. Driver and C.A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1906); “חַיִל” s.v. David J. A. Clines ed., *Concise Dictionary of Classical Hebrew* (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2009).

[4] 大部分中译本如和合本、和合本修订本、吕振中译本、思高译本、现代中文译本。英译本如 DBY, ESV, NAB, NAS, NAU, NET, NJB, NLT, NIV。Block, *The Book of Ezekiel: Chapters 25–48,* 369; M. S. Odell, *Ezekiel,* Smyth & Helwys Bible Commentary 16 (Macon: Smyth & Melwys, 2005), 454; B. E. Kelle, *Ezekiel: A Commentary in the Wesleyan Tradition*, NBBC (Kansas City: Beacon Hill, 2013), 300; M. Greenberg, *Ezekiel 21–37.* AB 22B. (New York: Doubleday, 1997), 741; W. Zimmerli, *Ezekiel 2: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 25–48,* Trans. James D. Martin, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1983), 255, 262。

而不惹祸上身。[1] 不过，大部分重要评经家如布洛克、[2] 格林伯格（Moshe Greenberg）[3]、艾伦（Leslie C. Allen）[4]、奥迪尔（Margaret S. Odell）[5]等都没有处理这困难。只有齊默利（Walther Zimmerli）似乎隐约留意到这种理解的困难但却未有深究其背后原因。[6] 他们忽略这个问题的主因可能是因为他们只单单依赖《马所拉文本》（Masoretic Text, MT）。

要解开此谜团，线索似乎是《七十士译本》（LXX）。以下是《七十士译本》《以西结书》37:10 的翻譯：

> καὶ ἐπροφήτευσα καθότι ἐνετείλατό μοι· καὶ εἰσῆλθεν εἰς αὐτοὺς τὸ πνεῦμα καὶ ἔζησαν, καὶ ἔστησαν ἐπὶ τῶν ποδῶν αὐτῶν, συναγωγὴ πολλὴ σφόδρα.

欧利（John W. Olley）留意到，《以西结书》《七十士译本》的其他部分都是使用δύναμις[7]（11次）或ἰσχύς[8]（1次，结32:31）来翻译חַיִל一词。但原来《七十士译本》的第10节并非使用δύναμις一词，而是使用较没有军事意味的“群众”或“会众”（συναγωγή）。[9] 庫克（George Albert Cooke）认为《七十士

[1] 这是克莱恩（A. S. Crane）所列出的其中一个理解七十士译本（LXX）使用“会众”（συναγωγή）而非“力量、能力、军队”（δύναμις）的翻译的可能原因。但这并非其立场， A. S. Crane, *Israel's Restoration: a Textual-Comparative Exploration of Ezekiel 36–39*, VTSup 122 (Leiden: Brill, 2008), 102。

[2] Block, *The Book of Ezekiel: Chapters 25–48*, 378–379.

[3] Greenberg, *Ezekiel 21–37,* 744.

[4] Allen, *Ezekiel 20–48*, 185–186.

[5] Odell, *Ezekiel,* 454.

[6] Zimmerli, *Ezekiel 2*, 262.

[7] “δύναμις”意为“力量（power）、能力（strength）、军队（army）”。Crane, *Israel's Restoration,* 101；Olley, *Ezekiel*, 490。

[8] “ἰσχύς”意为“力量（power）、能力（strength）”。Crane, *Israel's Restoration,* 101；Olley, *Ezekiel*, 490。

[9] J. W. Olley, *Ezekiel: a Commentary Based on Iezekiel in Codex Vaticanus*. Septuagint commentary series (Leiden: Brill, 2009), 183, 490; Crane, *Israel's Restoration,* 101–103；“会众”（συναγωγή）所盛载的军事意



译本》译者在翻译时"错误地[使用了] συναγωγή"。[1] 而欧利则指出《七十士译本》的《以西结书》的译者有可能是希望减少δύναμις或ἰσχύς所盛载的军事意味而决定改用συναγωγή。[2] 那么，这是《七十士译本》译者误译，抑或是因其翻译处境的政治或神学等考虑"河蟹"了圣经吗？这还有没有其他可能性？

对《以西结书》《马所拉文本》和《七十士译本》曾作深入比较研究的克莱恩（A. S. Crane）应该不同意上述说法，他认为，《七十士译本》译文中的"会众"（συναγωγή）应译自一份比《马所拉文本》更早的希伯来文原稿（*Vorlage*）中的קָהָל（会众）一字，反而《马所拉文本》今日存留的手抄本是源自较后期的已被修订了的希伯来文版本。克莱恩指出《七十士译本》的《以西结书》译者基本上十分一致地使用意为"力量（power）、能力（strength）、军队（army）"的δύναμις（参17:17; 27:10; 29:28, 19; 38:4, 15）或意为"力量（power）、能力（strength）"的ἰσχύς（结32:31）来翻译《以西结书》中的חַיִל。每次皆用来指涉以色列的军队。而在其中一节同时使用δύναμις和ἰσχύς的译文（38:4）就分别以συναγωγή来译קָהָל和以δύναμις来译חַיִל。这显示译者应该是在清楚的意识下使用同样带有军事意味的δύναμις来译חַיִל的。而且，《七十士译本》译者在《以西结书》其他地方（26:7; 27:27, 34; 32:22; 38:4, 7, 13, 15）都一致地使用συναγωγή来译קָהָל。克莱恩的解释是：《马所拉文本》编修者看到枯骨复活的"目的"，就是以色列全家（11节）成为"极大的军队"，至能联合为一

味应该远较 δύναμις 或 ἰσχύς 为低，可理解为"集会（assembly），召集（convocation），聚会（congregation）"，而其目的可包括以下各种可能性：宗教目的，专为商讨邪恶计谋，战争或入侵，回归流亡者的召集大会等，所以，συναγωγή 一词所拥有的军事意味远较 δύναμις 和 ἰσχύς 为低，但它因其含糊性使它依然可以包含军事意味；"קָהָל" s.v. F. Brown, S.R. Driver and C.A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1906).

[1] G. A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel,* ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1936), 405，转引自 Crane, *Israel's Restoration,* 101。

[2] 希腊文 δύναμις 或 ἰσχύς 意思相近，都可译为"力量、能力"，Olley, *Ezekiel*, 490。

个王国（16–21节），归在一大卫家君王徽下（22–25节），以至能进入38–39章的战斗。所以，《马所拉文本》编修者将更早的希伯来文原稿（*Vorlage*）中的קָהָל改动为现在流传的חַיִל，以配合其有别于《七十士译本》（特别是《蒲草纸967》抄本）的整体37–39的经文铺陈和神学理解。而《七十士译本》则反映《蒲草纸967》的原来章节次序（即38–39章置于37章前，而37章后接40–48章），枯骨复活成为“极大的会众”的目的，就是“为了属灵的目的，就是在‘和平牧人大卫式领袖（Davidic ruler）’麾下，作为一个国度去活出神的妥拉，而非为了（须具备δύναμις）的军事目的”。[1]

笔者基本上认同克莱恩的分析和结论，认同《七十士译本》中的συναγωγή应译自比《马所拉文本》更早的希伯来文原稿（*Vorlage*）中的קָהָל，反而《马所拉文本》是源自较后期的已被修订的希伯来文版本。不过，笔者对克莱恩有关《七十士译本》（特别是《蒲草纸967》）的解释颇有保留。枯骨复活而成为 “极大的会众”的目的就是“为了属灵的目的”？是在 “和平牧人大卫式领袖”带领下，作为一个国度去活出神的律法，而无任何军事（以及政治）意味？这种解读会否将较后期（甚至《新约》时期以至现时的基督教）的神学看为《以西结书》所能盛载的诠释？笔者以为，除了克莱恩提出的解释外，本文运用的 “隐藏文本”理论可提供另一可能更合理的解释。因为，若以西结如此肆无忌惮地在巴比伦帝国的管治底下说上主使枯骨复活并成为“极大的军队”，而无招惹麻烦是较难说得过去的。笔者认为，希伯来文原稿（*Vorlage*）很可能是使用语意更为含糊多义而又较不带军事意味的קָהָל，因为枯骨复活的记述本是含有“隐藏文本”的文本，当时期的受众都颇容易明白，能够在קָהָל多重语意当中捕捉其隐含的军事意味。但后来可能因为： 1)克莱恩所提出有关《马所拉文本》编修者修订希伯来文原稿（*Vorlage*）的上述原因；或 2) 第二代及其后受众因社

[1] Crane, *Israel's Restoration,* 101–103.



会政治处境转变而害怕后期的新受众读不出其“隐藏文本”中的“军队”意味而将较含糊多义的קָהָל改为军事意味较明显的חַיִל。

2. 枯骨谷异象颠覆巴比伦帝国的神话

一个帝国要畅通无阻地推行其剥夺弱势而有利其帝国菁英的政策，除了透过压倒性的军事力量和不公平的经济政策外，也会运用其各方面的话语权去传递一种合理化其帝国存在的意识形态。[1] 因此，颠覆帝国的神话便成为受压迫者抵抗巴比伦管治的策略之一。[2] 枯骨谷异象有哪些方面是在颠覆巴比伦帝国的神话？

2.1 “骸骨”虽受了不能逆转的咒诅，但上主却能解除咒诅

我们在上文（4.1.1）讨论到枯骨谷异象中的“骸骨”之所以被杀并死无葬身之地而曝尸平原，很可能是因为违背誓约而受咒诅。这些被杀的以色列军队更可能就是背叛了巴比伦王而遭受这笔报应。[3] 彼得森更指出，“咒诅生效后不能收回”是一个古代近东的普遍信念。就是此一信念使古代近东的各种条约（treaties）和铭文（inscriptions）能成为一种有效的阻吓力量。但《以西结书》却告诉其受众，这些受咒诅的人竟然不被咒诅所困而能够复活。上主的权能远高于一切古代近东条约或律法的咒诅，超越诸神或任何法力，上主自己能够颠覆咒诅。[4] 因此，枯骨谷异象中的骸骨复活就是告诉其受众上主拥有高于“咒诅生效后不能收回”这定律，高于没有上主如此能力的巴比伦诸神。[5]

---

[1] Berquist, “Resistance and Accommodation in the Persian Empire,” in Horsley ed., *In the Shadow of Empire*, 44.

[2] Strine, “*Chaoskampf* against Empire,” 90; Strine, *Sworn Enemies*, 239, 258.

[3] Peterson, *Ezekiel in Context*, 230, 232.

[4] Peterson, *Ezekiel in Context*, 228, 232–235.

[5] Strine, *Sworn Enemies*, 246；C.L. Crouch, “Ezekiel’s Oracles against the Nations in Light of a Royal Ideology of Warfare,” *Journal of Biblical Literature* 130 (2011): 492.

2.2 枯骨谷异象挪用巴比伦帝国神话，以上主取代马杜克的主神地位

《以西结书》38–48 章与《埃努玛·埃利什》泥板 IV–VI 的平行关系

斯特林指出《以西结书》38–48 章（这包括结 37，但其次序则依从蒲草纸 967 抄本，37 章是置于 39 章与 40 章之间）整体结构的铺陈与巴比伦古代文献《埃努玛·埃利什》（*Enūma Elish*）创世故事结构存在平行关系。[1] 两者的平行可参考下表：

《以西结书》**38–48 章**	《埃努玛·埃利什》泥板 **IV – VI**
38:1–13：预备战斗（及歌革军队的描述）	IV 85–V 62：马杜克（Marduk）与魔龙（Tiamat）战斗及魔龙死后的处置
38:14–23：将临战斗的描述	
39:1–8：上主与歌革战斗	
39:9–20：歌革与其部队的处置	
39:21–24：这些事件给以色列信息的撮要	
39:25–29：应许重建以色列	
37:1–14：人类的（再）创造	VI 1–38：人类的创造
37:15–28：众支派联合	

[1] Strine, "*Chaoskampf* against Empire," 98–105.



40:1–47:12：圣殿异象	VI 45–79：建圣殿以归荣耀给马杜克
47:13–48:34：领袖/支派分地	
48:35：上主降临	

斯特林指出，以上两个文本的平行关系应该并非巧合，而是《以西结书》作者刻意挪用了《埃努玛·埃利什》的故事结构，但当中马杜克（Marduk）的主神地位却巧妙地以上主取而代之。[1]《以西结书》作者在此对巴比伦帝国的神学的批判颠覆并不容易被巴比伦当局察觉，但却能让用心阅读又通晓两族文化的受众看到当中隐藏的意思。

暗引《埃努玛·埃利什》词汇“四风”

此外，《以西结书》37:9 的描述当中有一短语“四风”，也可能有暗地颠覆巴比伦帝国神学的作用。第 9 节的《马所拉文本》原文和笔者的直译如下：

וַיֹּאמֶר אֵלַי הִנָּבֵא אֶל־הָרוּחַ הִנָּבֵא בֶן־אָדָם וְאָמַרְתָּ אֶל־הָרוּחַ כֹּה־אָמַר אֲדֹנָי יהוה מֵאַרְבַּע
רוּחוֹת בֹּאִי הָרוּחַ וּפְחִי בַּהֲרוּגִים הָאֵלֶּה וְיִחְיוּ׃

他对我说：“你要发预言，向那风！你要发预言！人（אָדָם）子啊！你要向那风说：主耶和华如此说：妳要从四风而来！那风啊！妳要吹在这些被杀者身上，并让他们活！”（结 37:9）

[1] Strine, *Sworn Enemies*, 258.

这节经文四次使用“风”（רוּחַ）字。三次单数带冠词，似乎指第 1 节上主的“风”（或可译 “灵”）。一次众数与“四”组合为“四风”，可以有不同诠释。不少评经家都将“四风”理解为“四方”（four directions）。[1] 但格林伯格、齊默利和菲茨帕特里克（Paul E. Fitzpatrick）皆都指出第 9 节的“四风”可能与巴比伦古代文献《埃努玛·埃利什》有平行关系。[2]

那么，他[马杜克（Marduk）] 作了一网以将魔龙（Tiamat）圈起来，

他部署了四风以至她不能逃脱：

南风，北风，东风，西风，

他的祖父阿努（Anu）的礼物；他把网固定在他身边。

（《创世史诗》/《埃努玛·埃利什》，泥板 IV，第 41–44 行）[3]

因此，《以西结书》作者有可能是刻意挪用了《埃努玛·埃利什》内原本属于马杜克的“四风”作为上主复活（再创造）的媒介。这也有上主取代马杜克在巴比伦帝国神学中的主神地位的颠覆作用。[4] 但“四风”同时又可理解为“四方”。

暗引《埃努玛·埃利什》词汇“骸骨”

---

[1] Block, *The Book of Ezekiel: Chapters 25–48*, 377; Moshe Eisemann and Nosson Scherman, *The Book of Ezekiel/Yechezkel: A New Translation with a Commentary anthologized from Talmudic, Midrashic, and Rabbinic Sources,* ArtScroll Tanach Series (New York: Mesorah Publications, 1988), 569；John H. Walton ed., *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary, Vol.4: Isaiah, Jeremiah, Lamentations, Ezekiel, Daniel* (Grand Rapids: Zondervan, 2009), 483.

[2] Greenberg, *Ezekiel 21–37,* 744; Zimmerli, *Ezekiel 2*, 261; Paul E. Fitzpatrick, *The Disarmament of God: Ezekiel 38–39 in Its Mythic Context*, CBQMS 37 (Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 2004), 178.

[3] W. W. Hallo and K. L. Younger eds., *The Context of Scripture,* Vol. 1 (New York: Brill, 1997), 397.

[4] 参 Casey A. Strine and Carly L. Crouch, “YHWH’s Battle against Chaos in Ezekiel: The Transformation of Judahite Mythology for a New Situation,” *Journal of Biblical Literature* 132 (2013): 887。



这段枯骨谷异象的主角“骸骨”也可能是暗引了《埃努玛·埃利什》造人段落的用字“骸骨”。[1]《埃努玛·埃利什》有关创造人类的段落如下：

> 我要压缩血液，我要使骸骨成为存有，我要使一人站立，让“男人”为它的名字。我要创造人类。（《创世史诗》/《埃努玛·埃利什》，泥板 VI，第 5–7 行）[2]

我们可以看到，《以西结书》与《埃努玛·埃利什》的人的（再）创造故事都有“骸骨”作原材料，只是《以西结书》亦是以上主取代巴比伦帝国神学中的主神马杜克。

暗引《埃努玛·埃利什》“以言说创造”

在这段枯骨谷异象当中，以西结被上主邀请说话，事情便如此成就。下面是笔者的译文（根据《马所拉文本》）：

> 他对我说：“你要发预言，向那风！你要发预言！人子啊！你要向那风说：主耶和华如此说：妳要从四风而来！那风啊！妳要吹在这些被杀者身上，并让他们活！”我就如他命令我的说预言，那风就进入他们，他们便活了，他们以他们双脚站立，（这是）极大的会众。[3]（结 37:9–10）

实在，这种模式与《埃努玛·埃利什》也有平行的地方。[4] 下面是诸神邀请马杜克发命令，事情便如此成就：

---

[1] Strine, “*Chaoskampf* against Empire,” 104.

[2] Hallo and Younger eds., *The Context of Scripture,* Vol. 1, 400.

[3] “会众”一词乃按《七十士译本》的 συναγωγή 译出，《马所拉文本》原为חַיִל（军队）。

[4] Walton ed., *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary, Vol.4*, 482–483.

对马杜克，他们的长子他们说（这些话）：

“你的命运，主啊，应该是诸神之首，

命令毁灭或创造，它们就会发生。

因你的话，星座将被毁灭，

再发命令，星座将会完整。”

他发命令，因他的话星座被摧毁，

他再发命令，星座便被重新创造。

（《创世史诗》/《埃努玛·埃利什》，泥板 VI，第 25–26 行）[1]

当我们比较这两段平行的文本，我们会看到，被掳的凡人祭司以西结竟然和巴比伦的主神马杜克并列为说有便有、这大有能力的神明位置。这似乎是对巴比伦帝国神学一种极大的颠覆。

五、结论

在公开文本中传递隐蔽信息时，作者需要采用一系列策略性的写作技巧，这些技巧包括使用暗语、转喻、模糊表达、多义性、伪装手法或隐喻等。这样做的目的是为了避免权力机构的察觉，同时确保目标读者能够理解其中的潜在意义。

本文运用了斯科特的“隐藏文本理论”，尝试深入研究《以西结书》的枯骨谷异象，发现到文本当中似乎有两个重要用词，即“骸骨”（עֶצֶם）和“会众”（συναγωγή），是作者刻意运用以至其语意是含糊多义的。再者，《以西

[1] Hallo and Younger eds., *The Context of Scripture,* Vol. 1, 397.



结书》作者很可能有意颠覆了古代近东文化中受咒不能逆转的观念以突显上主胜过诸神的超凡能力。而且，作者更颠覆性地修改挪用了巴比伦帝国的神话典故来批判其企图掳掠人心的帝国意识形态。这包括作者以《以西结书》38–48 章去模仿《埃努玛·埃利什》的故事结构，《埃努玛·埃利什》当中的词汇"四风""骸骨"和神学观念如"以说话创造"等，在模仿当中却偷换巴比伦宗教的主神而后换上上主，甚至将其主神马杜克降至与作者自己平等的位置。这使我们看到，枯骨谷异象除了为绝望的被掳子民提供盼望和新的想象，更应该是一个抵抗巴比伦帝国那操控人心的意识形态、否定其维稳帝国神学的"隐藏文本"。本文的发现让我们见到斯特林运用斯科特的"隐藏文本理论"对《以西结书》进行解读的合法性。而在有关《马所拉文本》的חַיִל和《七十士译本》的συναγωγή 哪个更接近原稿（*Vorlage*）的讨论中，"隐藏文本理论"确实给我们提供了新的探讨角度以及更合理的解释。

参考文献

Allen, Leslie C. *Ezekiel 20–48*. WBC 29. Waco: Word, 1990.

Berquist, Jon L. "Resistance and Accommodation in the Persian Empire." In Richard A. Horsley ed. *In the Shadow of Empire: Reclaiming the Bible as a History of Faithful Resistance*, pp. 41–58. Louisville: Westminster John Knox, 2008.

Blenkinsopp, Joseph. *Ezekiel.* Interpretation. Louisville: John Knox, 1990.

Block, Daniel I. *The Book of Ezekiel: Chapters 1–24.* NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

Block, Daniel I. *The Book of Ezekiel: Chapters 25–48.* NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

Block, Daniel I. *By the River Chebar: Historical, Literary, and Theological Studies in the Book of Ezekiel.* Eugene: Cascade, 2013.

Bowen, Nancy. *Ezekiel.* AOTC. Nashville: Abingdon, 2010.

Brown, F., S. R. Driver and C. A. Briggs. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon.* Peabody: Hendrickson Publishers, 1906.

Brueggemann, Walter. "Faith in the Empire." In Richard A. Horsley, ed. *In the Shadow of Empire: Reclaiming the Bible as a History of Faithful Resistance,* pp. 25–40. Louisville: Westminster John Knox, 2008.

Clines, David J. A. ed. *Concise Dictionary of Classical Hebrew.* Sheffield: Sheffield Phoenix, 2009.

Crane, Ashley S. *Israel's Restoration: A Textual-Comparative Exploration of Ezekiel 36–39*. VTSup 122. Leiden: Brill, 2008.

Crouch, C. L. "Ezekiel's Oracles against the Nations in Light of a Royal Ideology of Warfare." *Journal of Biblical Literature* 130 (2011): 473–492.

Eisemann, Moshe and Nosson Scherman. *The Book of Ezekiel/Yechezkel: A New Translation with a Commentary anthologized from Talmudic, Midrashic, and Rabbinic Sources.* ArtScroll Tanach Series. New York: Mesorah Publications, 1988.

Eynde, Sabine van den. "Interpreting 'Can these Bones Come Back to Life?' in Ezekiel 37:3: the Technique of Hiding Knowledge." *Old Testament Essays* 14,1(2001): 153–165.

Fensham, F. C. "The Curse of the Dry Bones in Ezekiel 37:1–14 Changed to a Blessing of Resurrection." *Journal of Northwest Semitic Languages* 13 (1987): 59–60.



Fishbane, Michael A. *Biblical Interpretation in Ancient Israel.* Oxford: Clarendon, 1985.

Fitzpatrick, Paul E. *The Disarmament of God: Ezekiel 38–39 in its Mythic Context*. CBQMS 37. Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 2004.

Gottwald, Norman K. "Early Israel as an Anti-Imperial Community." In Richard A. Horsley, ed. *In the Shadow of Empire: Reclaiming the Bible as a History of Faithful Resistance*, pp. 9–24. Louisville: Westminster John Knox, 2008.

Greenberg, Moshe. *Ezekiel 1–20.* AB 22A. New York: Doubleday, 1983.

Greenberg, Moshe. *Ezekiel 21–37.* AB 22B. New York: Doubleday, 1997.

Hallo, William W. and K. L. Younger eds. *The Context of Scripture.* Vol. 1. New York: Brill, 1997.

Horsley, Richard A. ed. *Hidden Transcripts and the Arts of Resistance: Applying the Work of James C. Scott to Jesus and Paul.* Semeia Studies, no. 48. Atlanta: SBL, 2004.

Horsley, Richard A. "Introduction: The Bible and Empires." In Richard A. Horsley ed. *In the Shadow of Empire: Reclaiming the Bible as a History of Faithful Resistance*, pp. 1–7. Louisville: Westminster John Knox, 2008.

Niditch, Susan. "Ezekiel 40–48 in a Visionary Context." *Catholic Biblical Quarterly* 48(1986): 208–224.

Kelle, B. E. *Ezekiel: A commentary in the Wesleyan Tradition*. NBBC. Kansas City: Beacon Hill, 2013.

Odell, Margaret S. *Ezekiel.* Smyth & Helwys Bible Commentary 16. Macon: Smyth & Melwys, 2005.

Olley, John W. *Ezekiel: a Commentary Based on Iezekiel in Codex Vaticanus*. Septuagint commentary series. Leiden: Brill, 2009.

Peterson, Brian Neil. *Ezekiel in Context*. PTMS 182. Eugene: Pickwick, 2012.

Pritchard, James B. ed. *Ancient Near Eastern Texts, Relating to the Old Testament.* Princeton: Princeton University Press, 1969.

Scott, James C. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts.* New Haven: Yale University Press, 1990.

Strine, Casey A. *Sworn Enemies: The Divine Oath, the Book of Ezekiel, and the Polemics of Exile*. BZAW, no. 436. Berlin: De Gruyter, 2013.

Strine, Casey A. and Carly L. Crouch. "YHWH's Battle against Chaos in Ezekiel: The Transformation of Judahite Mythology for a New Situation." *Journal of Biblical Literature* 132 (2013): 883–903.

Strine, Casey A. "*Chaoskampf* against Empire: YHWH's Battle against Gog (Ezekiel 38–39) as Resistance Literature." In *Divination, Politics, and Ancient Near Eastern Empires,* eds. Alan Lenzi and Jonathan Stökl, pp. 87–108. ANEMS, no. 7. Atlanta: SBL, 2014.

Walton, John H. ed. *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary. Vol. 4: Isaiah, Jeremiah, Lamentations, Ezekiel, Daniel.* Grand Rapids: Zondervan, 2009.

Wevers, John W. *Ezekiel*. NCB. Grand Rapids: Eerdmans, 1969.

Williamson, Robert, Jr. "Lament and the Arts of Resistance: Public and Hidden Transcripts in Lamentations 5." In *Lamentations in Ancient and Contemporary Cultural Contexts,* eds. Nancy C. Lee and Carleen Mandolfo, pp. 67–80. SBLSS, no. 43. Atlanta: SBL, 2008.



Wright, Christopher J. H. *The Message of Ezekiel.* BST. Leicester: InterVarsity, 2001.

Zimmerli, Walther. *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1–24.* Trans. Ronald E. Clements. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1979.

Zimmerli, Walther. *Ezekiel 2: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 25–48.* Trans. James D. Martin. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1983.

“Hidden Transcript” of the Vision of the Valley of Dry Bones in Ezekiel

Ka Fai LO https://orcid.org/0009-0003-5277-346X

China Graduate School of Theology

Abstract: This article attempts to appropriate James C. Scott’s “hidden transcript theory” to explore the possible “hidden transcript” of the vision of the Valley of Dry Bones in Ezekiel. The author of Ezekiel seems to deliberately made use of ambiguous vocabularies, subverted the concept of irreversible curses in the ancient Near Eastern culture and the myth of the Babylonian Empire so as to criticize its imperial ideology. Therefore, the vision of the Valley of Dry Bones not only provides hope and new imagination for the people in exile, but also a “hidden transcript” that resists the ideology of the Babylonian Empire and denies its imperial theology of status quo. The discovery of this article allows us to see the legitimacy of Casey A. Strine’s appropriation of the “hidden transcript theory” to read Ezekiel. In the discussion about whether חַיִל in the Masoretic Text or συναγωγή in the Septuagint is closer to the original manuscript (Vorlage), the “hidden transcript theory” seems to be able to provide a more reasonable explanation.

Keywords: Ezekiel 37:1–10, hidden transcript, vision of the Valley of Dry Bones, חַיִל, συναγωγή, Casey A. Strine

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0004



The Subversion of שָׁלַח–Divorce in the Hebrew Bible

Menghun GOH https://orcid.org/0009-0005-4146-6362

Taiwan Graduate School of Theology

Abstract: This essay examines how שָׂנֵא("to hate"), עָזַב("to abandon"), גָּרַשׁ ("to cast out"), and שָׁלַח ("to send away") are employed in the Hebrew Bible to denote and connote "divorce." While the patriarchal values and practices are hard to miss, this essay finds the usages of שָׁלַח outside of Pentateuch, in particular in Isaiah 50, Jeremiah 3 and Malachi 2, subversive with respect to the typically negative representation of women. The metaphoric feature and signification of שָׁלַח should not be overlooked and reduced. As such this essay urges caution in citing the "divorce" imagery in the Hebrew Bible as the support and rationale for one's agenda.

Keywords: Ancient Near East, metaphor, divorce, marriage, law

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0005

The Hebrew Bible uses several terms to signify "divorce": שָׂנֵא ("to hate"), עָזַב("to leave" or "to abandon"), גָּרַשׁ ("to cast out"), שָׁלַח ("to send away"),[1] as well as the *verba solemnia* "She is not my wife, and I am not her husband" (RSV) in

[1] Yair Zakovitch, "The Woman's Rights in the Biblical Law of Divorce," in *The Jewish Law Annual*, vol. 4, ed. Bernard S. Jackson (Leiden: Brill, 1981), 28–46.

Hosea 2:2.[1] In the light of the notion of marriage found in the Ancient Near Eastern (hereafter, ANE) texts, in particular the *Laws of Eshnunna* ("the earliest extant of the Akkadian-language collection of laws" and contains "great similarities in content with the other known law collections, especially with the Laws of Hammurabi")[2] (see the Appendix), this essay argues that while these terms certainly point to patriarchal values and practices, the portrayal of שָׁלַח–divorce as the right of man in the Pentateuch was intriguingly subverted in Isaiah 50, Jeremiah 3 and Malachi 2.[3] This subversion shows that we cannot make simple correlations of relationship between husband-wife and God-humans.

The Importance of Diversity and Contextuality

Since different words are used for "divorce," it is important that we do not conflate or flatten the nuances among these words into just one term, "divorce." If all these words merely refer to divorce in a general sense, we would not have so many words for divorce. By simply translating all these different Hebrew words as divorce, we may not do justice to the texts. Worse, we may have even ignored and erased the harm implied in such divorce contexts when we adopt the relatively neutral word "divorce," at least in many parts of the world today. Worst, if we do not highlight the connotations of these Hebrew words in the biblical texts,

---

[1] All the Bible quotations are from Revised Standard Version, unless stated otherwise. If we search for the English words related to the word "divorce" in the Hebrew Bible, we will find nineteen occurrences. For instance, the word "divorce" appears nine times (out of fifteen times, if we include the New Testament—Mat 1:19; 5:31; 19:3, 7, 8; Mar 10:2, 3, 4; 1Co 7:11, 12, 13 and 27—and Sirach 7:26), i.e., Deu 22:19, 29; 24:1, 3; Ezr 10:3, 19; Isa 50:1; Jer 3:8; and Mal 2:16. The word "divorced" appears eight times (out of eleven times, if we include Mat 5:32; 19:9; Luk 16:8; and Sirach 28:15), i.e., Lev 21:7, 14; 22:13; Num 30:9–10; Deu 24:4; 1Ch 8:8; Isa 50:1; and Jer 3:8. The word "divorces" appears twice (out of seven times, if we include Mat 5:31, 32; 19:9; Mar 10:11, 12; and Luk 16:8), i.e., Deu 24:3 and Jer 3:1.

[2] Martha Roth, "The Laws of Eshnunna," in *The Context of Scripture*, 4 vols. Vol. 2, ed. William W. Hallo et al (New York: Brill, 1997–2002): 332.

[3] Here, I am not suggesting a diachronic study of שָׁלַח in these different texts of different times. I am mainly interested in how different texts use the term.



believers who treat the Bible as Scripture (that is, as the Word-to-live-by) can naively apply such images to their own situation and, consequently, cause unnecessary damage to themselves and others. In this essay, therefore, we will consider the contexts of these words and the images that they try to evoke or convey to the audience, however it is defined.[1] At the same time, we need to be aware that texts do not just reflect or represent the (real) situation; they also reinforce and reproduce the situation inscribed in the texts to a point that they shape the audience's worldview.

Hence, it is crucial for us to bear in mind that all interpretations are contextual. As all interpreters—then and now—are temporally and spatially conditioned, our perception and understanding of God are also thus delimited. To say that a certain understanding is the one and only true understanding is to deny our delimitation, as if our understanding is universal. This is *not* to say that the Scripture is not sacred. On the contrary, precisely because we recognize the sacredness of the text and the continual revelation of the living God through the Scripture, we realize that God is still speaking to each of our situation today. But without paying attention to our current context, how can we be sensitive to how God speaks to us? As the Hebrew Bible authors and redactors sought to seek God's face in their situations, we too today, in each of our new situations, seek to see how God works in our situations so that we can in turn work with God and with others in a more collaborative manner.

[1] For example, at the most basic level, we can assume the reader to be the ideal reader (the one assumed by the original author, if such identity can be constructed at all for the Hebrew Bible) or the actual reader. However, given the many overlapping stages of redactions, the identities of the ideal and actual readers become too complicated to sort out. The situation becomes even more complex when we consider the current reader's interpretation of the text, as reader–response criticism and ideological criticism have emphatically pointed out. For details, see Renita J. Weems*, Battled Love: Marriage, Sex, and Violence in the Hebrew Prophets* (Minneapolis: Fortress, 1995), 35–44.

A Brief Overview: A Patriarchal Domination?

In briefly reviewing the relatively straightforward usages of שָׂנֵא ("to hate") and עָזַב ("to abandon"), we will devote more space to the discussion of גָּרַשׁ ("to cast out") and שָׁלַח ("to send away"). In the divorce context, the biblical texts related to שָׂנֵא are Deuteronomy 24:3; Judges 14:16, 15:2; 2 Samuel 13:15; Jeremiah 12:8; etc. (cf. Gen 29:31, 33; Deu 21:15–17; Pro 30:23). The term suggests "a distancing from the hated person, that person's removal from the surroundings of the person who hates."[1] In fact, the expressions of "I hate my husband" and "I hate my wife" are *verba solemnia* for divorce, as we find in ANE (e.g., Old Babylonian; Neo-Assyrian; etc.) and Egyptian documents.[2] The Elephantine family archive also speaks of "money of hatred" as the divorce money (e.g., "Anani hating his wife, Yehoyishma").[3] While this essay concerns not with the causes and notion of this "hatred" (i.e., Deu 24:1–4), "it becomes clear that such 'hate' refers not to a simple emotional state, but rather a whole complex of factors leading to divorce"[4] to the point that even the presence or things related to the hated person are hated as well. Hence, it is not surprising that one has to שָׁלַח (to send away) and עָזַב (to abandon) the hated person (e.g., Malachi 2:16)! Thus when we come to עָזַב (to abandon), found in Isaiah 54:6, 62:12; Jeremiah 12:7, etc., the wife is the one who is abandoned and rejected. E. Gerstenberger comments that עָזַב implies "a person or a being conceived with personal characteristics removes itself from an object, dissolving thereby its connections with that object," which "involves less the physical movement away than the establishment of a completely new condition."[5] In other words, עָזַב connotes "spatial-geographical context," "social sphere," and

[1] E. Lipiński, "שָׂנֵא," *TDOT* 14:164.

[2] Lipiński, "שָׂנֵא," *TDOT* 14:168–172.

[3] Lipiński, "שָׂנֵא," *TDOT* 14:170.

[4] Lipiński, "שָׂנֵא," *TDOT* 14:171.

[5] Both quotes come from E. Gerstenberger, "עָזַב," *TDOT* 10:586.



"emotional elements."[1]Notice that all these divorce-related words "assume the passivity of woman," women had no agency.[2] As women had no say in the marriage process, they also had no say in the matter of divorce, albeit some condition did grant the possibility of a divorce when the wife was not provided daily provision by the husband (cf. Exo 21:10–11).

Next, let us examine גָּרַשׁ ("to cast out"). Words related to גָּרַשׁ appear forty-nine times in the Hebrew Bible. Out of these occurrences, six verses are in the context of divorce, which we will examine one by one below: Genesis 21:10; Leviticus 21:7, 14 and 22:13; Numbers 30:10, and Ezekiel 44:22. The rest of the verses where appears are mainly related to either Pharaoh cast out the Hebrews (Exo 6:1, 10:11, 11:1, 23:39) or God (or angels or the hornets) cast out the inhabitants of Canaan as the Israelites entered the land (Exo 23:28–31, 33:2, 34:11; Deu 33:27; Jos 24:12, 18; Jdg 2:3; Psa 78:55, 80:9; etc.). In most of these instances, the element of violence is involved. In fact, the feminine noun derived from גָּרַשׁ, גְּרוּשָׁה, also means violence, in addition to expulsion, as *BDB* (Brown-Driver-Briggs) listed. Here, the cause of cast out is often tied to oppression, wickedness and hatred (Jos 24:12, 18; Jdg 2:3, 6:9, 11:7; Ezk 31:11; etc.). The consequences of such a cast out are the loss of inheritance of God (1Sa 26:19), possession (2Ch 20:11), and priesthood (1Ki 2:27). Hence being cast out is either a form of punishment (for non-Israelites) or a form of separation and purification (for Israelites) so that people may realize their wrongs and return to God.

Among verses that employ the word גָּרַשׁ, Judges 11:7 and Hosea 9:15 also use שָׂנֵא (to hate). "Because of all their wickedness in Gilgal, I hated them there. Because of their sinful deeds, I will drive them out of my house. I will no longer love them; all their leaders are rebellious" (Hos 9:15). As the language of "I hate you" is a *verba solemnia* for divorce, the words of "hate", "cast out" and "love" in

[1] Gerstenberger, "עָזַב," *TDOT* 10:589.

[2] Zakovitch, "The Woman's Rights in the Biblical Law of Divorce," 34.

Hosea 9:15 may show a formal break of relationship between God and the Israelites because of the latter's wickedness, sinful deeds and rebellions. As such, the casting out of Israelites from the house of God is another prominent expression in the case of divorce.

Now, let us examine the first instance of גָּרַשׁ (to cast out) that is related to the divorce context. In Genesis 21:10, once Sarah bore Isaac, she told Abraham to cast out (גָּרֵשׁ ––*piel* imperative) Hagar the Egyptian slave girl and Ishmael, lest Ishmael inherited from Abraham and caused Isaac to inherit less. As Abraham sent Hagar away (וַיְשַׁלְּחֶהָ), including Ishmael, he only gave them a little provision. The story then tells us how dire the situation was. Hagar and Ishmael almost died in the wilderness! This sending away reflects the economic and emotional stress and threat. It shows that the first wife, once she gave birth to a son, had more power than the second wife. It also implies that inheritance dispute could be a cause of divorce; and the fate of the second wife, who is a "foreigner," is not guaranteed even though she gave birth to a son. The language of sending way is not without cruelty as security and protection are not provided for both the wife and her children.

In the second instance, Leviticus 21:7 tells us that the priests "shall not take (לָקַח) a woman who is a זֹנָה or polluted; nor shall they take (לָקַח) a woman put away from (גְּרוּשָׁה––*qal* passive participle feminine singular) her husband; for he is holy to his God." Likewise, the high priest "shall not take (לָקַח) a widow, or one put away, or a polluted one, a harlot, but he shall take (לָקַח) a virgin of his own people for a wife" (Lev 21:14). In other words, for the priest, the purity level of a divorced wife is the same as that of a widow, a polluted one and a harlot! However, the husband who divorced his wife was not ascribed to such derogatory and denigrating language and value. The text does not tell us how the divorced wife would survive. While Deuteronomy 24:1–4 states that in the case of divorce, the husband must write a divorce certificate (סֵפֶר כְּרִיתֻת) for the wife so that she can



get remarried and that both she and her new husband are protected by the law,[1] such generous and unique right was found nowhere in ANE sources, since it could easily become an abuse, as David Instone-Brewer noted.[2]

The last place in Leviticus that mentions גְּרוּשָׁה is 22:13, "But a priest's daughter, when she is a widow, or put away (גְּרוּשָׁה), and has no seed, and has turned back to her father's house, as in her youth, she shall eat of her father's bread. But no זָר shall eat of it." Another place that put widow and the divorced wife together is Numbers 30:9, "And as to the vow of a widow, or her that is divorced (גְּרוּשָׁה), all that she has bound on her soul shall be established on her." Such a binding force of the vow to God, however, can be nullified if the husband overheard it and forbade it. Again, we see the unfavorable situation of a woman without a husband. Being cast out by the husband, the wife had even less security and protection.

Rephrasing Leviticus 21, Ezekiel 44:22 in the post-exilic period, also states that the priests "shall not take a widow, or a divorcee (גְּרוּשָׁה), for wives for themselves; but they shall only take virgins of the seed of the house of Israel, or a widow who is the widow of a priest." Here, the difference is that the priest, not just the high priest, is required to marry only virgins of the seed of the house of Israel. Another major adjustment is that a priest can marry a widow, provided she is the widow of a priest. This adjustment seems to reflect that "the mixture of species and social roles is anathema to Scripture"[3] so that order, authority and power may remain within the line of the priestly class, as marriage is related to

---

[1] David Instone-Brewer, *Divorce and Marriage in the Bible: The Social and Literary Context* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 20–33.

[2] Instone-Brewer, *Divorce and Marriage in the Bible*, 28.

[3] Jacob Milgrom, *Leviticus 17–22: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible Series 3A (New York: Doubleday, 2000), 1571.

the matter of property and power. In the words of Mary Douglas, "Holiness requires that different classes should not be confused."[1]

From this brief study, we know that a divorced wife, in the case where גָּרַשׁ (to cast out) is used as a *qal* passive participle feminine noun, is grouped together with widow in most cases. Does this imply that the cultic, social and economic levels of a divorced wife are very similar to those of a widow, as both the widow and the divorced wife are without husbands?[2] The biblical texts that we examine seem to make such a connection. In fact, the Middle Assyrian Law A 33 seems to suggest so, "If her husband or father-in-law are dead and she has no sons, she is a widow. She shall go wherever she pleases." This so-called release clause, "she shall go wherever she pleases," according to Shalom E. Holtz, is the standard clause for termination of the marriage obligations, and the woman's subsequent free status."[3] Here, it will not be insignificant, to see whether such connection is also established for other words—שָׂנֵא (to hate), שָׁלַח (to send away), and עָזַב (to abandon)—in their description of the divorced wife.

Lastly, let us examine the divorce context of שָׁלַח. The word שָׁלַח appears eleven times (i.e., Gen 21:14; Deu 21:14; 22:19, 29; 24:1, 3, 4; Isa 50:1; Jer 3:1, 8; and Mal 2:16; cf. 2Sa 3:16–17). Hossfeld-van der Velden points out that שָׁלַח "implies a complete separation" between "the dispatch of an object perceived as passive and of a (usually person) subject that actively executes a mission."[4] In

---

[1] Quoted from Milgrom, *Leviticus 17–22*, 1571; Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge, 2001), 54.

[2] It is also intriguing to see the noun מִגְרָשׁ means "Common land, usually plural, and usually as attached to a city or town, esp. as surrounding Levitical cities; lands surrounding the holy city: *open land* or *space* about the temple; of (pasture–) lands in a district" as listed in *BDB*. This notion of common space perhaps indicates the space where cattle is driven (גָּרַשׁ) to.

[3] Shalom E. Holtz, "'To Go and Marry Any Man that You Please': A Study of the Formulaic Antecedents of the Rabbinic Writ of Divorce," *Journal of Near Eastern Studies* 60/4 (2001): 245.

[4] Van der Velden further points out that "'send a woman away' in the sense of 'dismiss from marriage,' שָׁלַח must be considered a word unique to Northwest Semitic." Hossfeld-van der Valden, "שָׁלַח," *TDOT* 15: 51.



other words, the act of שָׁלַח often entails the purpose to separate oneself from the object; and in the case of divorce, the person (often a female) whom one "hates." The *piel* form of שָׁלַח, moreover, indicates an impersonal distancing, a further alienation of the husband from the wife.

Since we have discussed Genesis 21 above, we turn to Deuteronomy 21:14 that speaks of a similar situation. An Israelite man can send his wife (captured in battle) away to wherever she wills (וְשִׁלַּחְתָּהּ לְנַפְשָׁהּ) when he no longer desires her. No reason is given to the sending away. The man is in charge. The fate of her children, if there were any, was not mentioned. The only condition is that when he sends her away at her desire, he cannot sell her because he has already humbled, humiliated or afflicted her (עִנִּיתָהּ). We are not told what and how she would survive. While the rule "not to sell her" might be humane, but like Hagar, her future as a foreign woman in the midst of Israelites is now in serious jeopardy. We do not know whether she could return to her homeland. The divorce money, which the husband needs to pay, as we find in other ANE sources, is not mentioned probably because she was a captive. No impunity was exacted upon the husband either. No decree was drawn to protect the wife. Perhaps the only "positive" element found in this text is the phrase "sending her away at her desire," which seems to suggest that she can remarry, as we see in Middle Assyrian Laws.[1]

Concerning the divorce of Israelite women, we have several scenarios in Deuteronomy 22:25–29. If an Israelite raped a betrothed girl (meaning the bride price was already paid by the husband) in the open field, the man would be put to death because he had acted against her husband's authority. If the rape happened in the city, however, both the rapist and the raped would be killed, as one would assume that the girl could have cried out, be heard and be rescued (according to Deuteronomy). Now, if the raped was a virgin (meaning, marriageable-age young

[1] Holtz, "'To Go and Marry Any Man that You Please,'" 244–245.

lady—בְּתוּלָה) *and* the act was discovered, then the rapist must give the girl's father fifty pieces of silver because he had humiliated or afflicted her. As a punishment (for the man or for the girl?), he must marry her and can never send her away (לֹא־יוּכַל לְשַׁלְּחָהּ) (cf. Deu 22:13–18 which talks about the husband's (false) accusation against his betrothed's virginity).[1] Several remarks can be made about this decree. First, it is curious that modern English translation renders בְּתוּלָה as virgin, even though the word then may not have our notion of "virgin" today. Second, how would anyone verify the girl was a בְּתוּלָה, if we were to translate it as a virgin as we understand the term today? Does the text actually suggest that the raped still needs to put up with such verification, after being harmed? Moreover, if somehow the raped was shown—who knows how!—to be not a virgin, then the honor of the girl's family could also be destroyed, not to mention the reduction of the bride price if she could get married later.[2] Third, who would want to be married to her rapist?[3] The text, apparently, was only concerned with the economic welfare of the raped, or should we say, the honor of the girl's family, or to be even more specific, that of the father? What sort of worldview is being assumed in this kind of world?

---

[1] Instone-Brewer notes that "when a virgin was raped, the general ancient Near Eastern law was for her rapist to suffer the death penalty and for her to go unpunished. For example, the Laws of Eshhunna #26." Instone-Brewer, *Divorce and Marriage in the Bible*, 27. "In the Middle Assyrian laws there is a laws that the rapist has to give up his own wife to be raped and he has to marry the raped virgin (if her father wishes it), as well as pay a bride-price for the virgin, and he may not divorce her" (27).

[2] Again, Instone-Brewer wrote, "The woman who is the victim is not punished, but her future is ruined. It was likely that she would remain unmarried or that she would be married with a much reduced bride-price." Instone-Brewer, *Divorce and Marriage in the Bible*, 27.

[3] It is interesting that Instone-Brewer wrote that such law was "a way of punishing the man for his crime while also providing financial security for the woman who might otherwise find it difficult to marry." Instone-Brewer, *Divorce and Marriage in the Bible*, 23n9.



Even when we look at Deuteronomy 24:1–5 that talks about the bill of divorce[1]—a feature unique among ANE sources[2]—though the husband *may* need to write a bill of divorce (סֵפֶר כְּרִיתֻת)[3] for the wife he is sending out (וְשִׁלְּחָהּ) of his house, he is not mandated to do so. The phase "sending out of his house," furthermore, suggests that the wife is no longer related to his house; how she would fare would in no way affect his honor. As we have seen in Deuteronomy 21, the reason for divorce is rather arbitrary, i.e., as long as the husband has found in her some indecency (עֶרְוַת דָּבָר), whatever it may mean!

While the first husband cannot marry her back—once she has remarried—the text does not tell us that he cannot remarry her if she remains single after the first divorce. The reason that the first husband cannot marry her back is that she has since then become defiled (הֻטַּמָּאָה), a term used in both moral and cultic purity. In fact, such remarriage is even described as an abomination (תוֹעֵבָה), a rather strong term that seems to include all kinds of wickedness, perversions, schemes, and unholy mixtures (cf. Lev 18).[4] Presumably such unholy mixtures are related to the mixture of seeds, which in turn can affect the right of inheritance and property of the children; besides cultic purity reason. Again, we see how divorce, like marriage, revolved around the authority, honor and property of men. The status of women only became a concern when it jeopardized the concerns of men.

---

[1] Wall points out that "the great halakic debate over divorce among the rabbis of Second Temple Judaism focuses on two OT texts: Gen 1:22–24 (with 1:27) and Deut. 24:1–4." Robert W. Wall, "Divorce," in *Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, ed. David Noel Freedman, et al. (New York: Doubleday, 1992), 217.

[2] Ibid., 28–31. "The law of the divorce certificate marks a very distinctive difference between the Pentateuch and other ancient Near Eastern laws. It provided a clean and proper end to a broken marriage. In other ancient Near Eastern cultures, the man could neglect his wife and then reclaim her within five years, even if she had remarried in the meantime," for example, the Middle Assyrian law #36. Ibid., 30.

[3] The verbal noun of כְּרִיתֻ, according to Hasel, means "cut off" and "separation." G. F. Hasel, "כָּרַת," *TDOT* 7:343.

[4] Generally translated as "abomination," תּוֹעֵבָה is related to זִמָּה ("wickedness" or "lewdness" found in 18:17, 19:29 and 20:14) and תֶּבֶל ("mix" or "confusion" found in 18:23 and 20:12). As תּוֹעֵבָה in plural appears mostly in the peroration of Leviticus 18, it seems to suggest that תּוֹעֵבָה includes the meanings of זִמָּה and תֶּבֶל. Milgrom, *Leviticus 17–22*, 1581.

Now, such practice of giving the bill of divorce can be abused if the husband refuses to provide it. Without it, the divorced wife cannot get remarried as such act can be easily condemned as adultery, which is punishable by death.

A Subversive View?

In addition to Deuteronomy 24, Isaiah 50:1 and Jeremiah 3:8 also mention about סֵפֶר כְּרִיתֻת where the verb שָׁלַח is used. But unlike what we have seen so far, here we have the image of God being the husband of the Israelites, in the language of marriage and divorce between people. For example, Isaiah 50:1 describes God as the husband who makes the marriage contract or "covenant" with the Israelites.[1]

> Thus says the LORD: "Where is your mother's bill of divorce (כְּרִיתוּת), with which I put her away (שִׁלַּחְתִּיהָ)? Or which of my creditors is it to whom I have sold you? Behold, for your iniquities you were sold, and for your transgressions your mother was put away (שֻׁלְּחָה).

What a contrast to the Pentateuch! The "sending away" is not arbitrary, as we see in the Pentateuch. Was Isaiah chastising the Israelites for "sending away" their wives arbitrarily? If God (the husband) did not send away Israel (the wife) arbitrarily, how could Israelite men do that to their wives? Indeed, Isaiah makes it very clear that it was because of Israelite's iniquities (עָוֹן), transgressions and rebellions (פֶּשַׁע) that they were sold and sent away. In other words, Israelite men, in particular the elites, were being hypocrites in their dealings with their wives and God! If God were to send them away like they sent away their wives, what

[1] Although Instone-Brewer listed the difference between marriage contract and covenant, he nonetheless conflates them into the same thing. Strictly speaking, the concept of covenant, which is not unlike a political treaty, was a later concept colored by much (Christian) theology. Instone-Brewer, *Divorce and Marriage in the Bible*, 1–19.



would have happened to them?[1] Was this part of the message that Isaiah was trying to indict the elites? According to *BDB*, עָוֹן has the meanings of iniquity, guilt, punishment or consequence of iniquity. Etymologically, the word עָוֹן probably connotes something "bent, twisted or deviated"[2] and is "a deeply religious term, almost always being used to indicate moral guilt or iniquity before God."[3] The word פֶּשַׁע, on the other hand, "signifies willful, knowledgeable violation of a norm or standard. Normally it would not refer merely to "a[n inadvertent] mistake," as might be the case with חָטָא.[4] The cause of divorce is thus attributed to two kinds of sins: twisted wrongs and guilt as well as willful rebellion against God.

The Israelite husbands, especially of the ruling class, who send their wives are now the wives themselves! This reversal of roles can be quite shocking as they now become the recipients of sending away, without support and sustenance. While this imagery may fit what the prophets spoke against Israel, we cannot help but to question such consistently negative imageries of women.[5] In other words, in the effort to subvert and conscientize the role of men-women in the case of divorce, the fundamental issue of violence is re-inscribed upon the bodies of women. The image of women remains negative. This role reversal can perhaps

---

[1] Also, was *Isaiah* suggesting that the wives of the elites rebelled against them precisely because they were trying to resist the unreasonable and arbitrary treatment that they imposed upon them?

[2] K. Koch, "עָוֹן," *TDOT* 10:549.

[3] Robin C. Cover, "Sin, Sinners (OT)," in *Anchor Bible Dictionary*, Vol. 6, ed. David N. Freedman et al (New York: Doubleday, 1992), 32.

[4] חָטָא "frequently expresses the ethical failure of one person to perform a duty or common courtesy for another, as in the failure of a vassal to pay tribute to his overlord… [theologically חָטָא] comes into play when the offense is committed against God, or when failure (even unconscious, inadvertent, or unavoidable) takes place in the sphere of the cult." Cover, "Sin, Sinners (OT)," 32–34.

[5] Ben Zvi, for example, argues that such imagery of relationship between husband and wife, among many other types of relationships, was most apt to describe "the nature and story of their relationship with YHWH" in the way that people can naturally understand and be shocked by. Ehud Ben Zvi, "Observations on the Marital Metaphor of YHWH and Israel in Its Ancient Israelite Context: General Considerations and Particular Imagers in Hosea 1.2," *Journal for the Study of the Old Testament* 28.3 (2004): 363–384.

heighten the deleterious outcome of divorce, but the imageries can further convey, establish and cement a skewed and distorted social construct of women. They may even suggest that *only* women are capable of such troubling sins and wrongdoings, as if men were insusceptible. It is thus problematic that the prophets simply transfer their social construct of women into their understanding of relationship between God and them.[1] Moreover, such a one-to-one correspondence can give God a bad name as well.

If the Deuteronomistic History was finalized in post-exilic period and if Isaiah and Jeremiah were also finalized during this time, one wonders to what extent that these imageries of women (in)formed their perception of women. Yet, in the midst of this negative portrayal of women, Isaiah 50 insinuates God's hidden desire to deliver and take back his wayward wife, Israel, a shocking and contradictory image to the sense and sensibility of the time regarding divorce, as spelt out in Deuteronomy. Moreover, the "sending away" of Israel was not done arbitrarily. It was done for purification and later reunion purpose; a feature not found in the Pentateuch. By taking back the "sinful" wife who has married with other gods, God is willing to pollute and defile God-self, an act considered abominating. This echo but subversion of Deuteronomy 24:1–5 becomes more explicit in Jeremiah 3.

When we turn to Jeremiah 3:1—"If a man divorces his wife (יְשַׁלַּח אִישׁ אֶת־אִשְׁתּוֹ) and she goes from him (וְהָלְכָה מֵאִתּוֹ) and becomes another man's wife, will he return to her? Would not that land be greatly polluted? You have played the harlot with many lovers; and would you return to me?" says the LORD—we find that these

[1] Yee uses the mode of production, a Marxist language, as her interpretive lens to explore the ideology behind the marriage metaphor for the relationship between God and Israelites. By portraying the ruling class in the imagery of an adulterous woman, Hosea went on to shock and condemn the elites in a manner understood by the society regarding such relationship. Gale A. Yee, "'She is Not My Wife and I Am Not Her Husband'" A Materialist Analysis of Hosea 1–2," *Biblical Interpretation* 9/4 (2001): 345–383.



questions are rhetorical because God actually wants Israel to return! In the context of divorce where protection and security were not provided, how would the divorced wife survive? Could we attack her for defiling herself with other men? Moreover, is remarrying an act of idolatry, or worse, defilement? Deuteronomy 24:1–5 does not seem to make such a conclusion.

Therefore, the imagery of a divorced wife lying with different men, as a metaphor for idolatry, is very different from the case of the divorced wife. It is dangerous for us to conflate the imagery of a divorced wife with harlotry; after all, it is the man, according to the Pentateuch, who sends out his wife, with no reasons specified! In other words, we cannot compare the divorce of God-Israelites with the divorce of husband-wife.

If we were to make such a comparison, how do we make sense of God's saying to the prophet at Jeremiah 3:12, "Go, and proclaim these words toward the north, and say, 'Return, faithless Israel, says the LORD. I will not look on you in anger, for I am merciful, says the LORD; I will not be angry for ever"? Indeed, Jeremiah 3:13 continues, "Only acknowledge your guilt (עָוֹן), that you rebelled against (פָּשָׁעַתְּ) the LORD your God and scattered your favors among strangers under every green tree, and that you have not obeyed my voice, says the LORD." At Jeremiah 3:8, even after sending Israel away (שִׁלַּחְתִּיהָ) with a bill of divorce (סֵפֶר כְּרִיתֻת), God still wants to *take* or marry Israel back. This reverse image and expectation of Jeremiah 3:1 is not insignificant as we would anticipate God not doing so after sending Israel away with the bill of divorce! Yet, God did. Notice also at Jeremiah 3:1, it was the husband who sent the wife away returned to her (הֲיָשׁוּב אֵלֶיהָ עוֹד). This phrase is quite interesting. We would assume that the wife returning to the husband, not the other way around! Can this be a hint that Jeremiah was trying to tell the audience that what followed would not be what they expected?

What we have seen so far in the usage of שָׁלַח is that we need to make a distinction between human divorce and God-human divorce. While, unfortunately,

in God-human divorce, the negative imagery of women was always deployed, the divorce was not done arbitrarily. Such a metaphor for Israel was used because of Israel's iniquities and willful rebellion against God. Now, in light of these wicked qualities ascribed to Israel, can we also attribute such characteristics to women? In other words, if we are to transfer such qualities onto women, we need to first of all, pause and ask whether women have such privilege and power to do these wicked deeds. If women were portrayed as the passive recipients of the husband's arbitrary divorce and if women were regarded as the property of men and under the domain of men, then could such women have the power to do these wicked deeds as if they were autonomous agents? If the answer is a definite no, then can we conclude and perpetuate these negative descriptions of women? In addition, the fact that Jeremiah 3:1ff echoes Deuteronomy 24:1–5, and yet, contradicts the latter shows that we cannot make a direct comparison between human divorce and God-human divorce. Any justification of human divorce in the language of negative portrayal of women, based upon God-human divorce, must account for the conflicts and discrepancies mentioned above.

This conflicting and subversive usage of שָׁלַח climaxes at Malachi 2:11–16. Here, we find that God repeatedly told Judah not to be treacherous (בּגַד) and made abomination (תּוֹעֵבָה) to pollute (חָלַל) the holy place of God. One of the abominations that Judah did was that it ruled over and married the daughter of a foreign god. In other words, Judah seemed to have abandoned God for another god. God became the object that Judah sent away as it lorded over and married another god (Mal 2:11). Now, if we look at the words related to בּגַד, we will find that they appear at Malachi 2:10, 11, 14, 15, and 16, which *BDB* defines בּגַד as to "*act* or *deal treacherously*, *faithlessly*, *deceitfully*, in the marriage relation, in matters of property or right, in covenants, in word and in general conduct."

Hence, at Malachi 2:10, the prophet rebuked the people, in particular the priests (cf. Mal 2:1), for treating each other treacherously. At verse 11, the prophet



accused Judah for treating God treacherously. Furthermore, at verses 14–16, the prophet condemned and forbade the husband from treating his wife treacherously. In other words, by using words related to בָּגַד, the prophet relates such treachery committed by people against God as a treachery a husband did to his wife of youth! And if we were to make a one-to-one correlation between God-Israel and husband-wife, then perhaps we can push the envelope further to say that, in this case, God seems to be the mistreated wife and Israel the treacherous husband! Just as the husband was warned not to treat his wife treacherously, Israel was also warned not to continue treating God treacherously.

Perhaps many will shy away and annoyed by this kind of one-to-one referencing as it suggests that God is the mistreated wife, but this is exactly the point. If we are uncomfortable with such one-to-one correspondence, then how can we still simply say that God is the husband and Israel is the wife, especially when we attribute all the negative imageries upon the wife? But, as many have pointed out that the relationship between God-Israel and husband-wife is a metaphorical language, then metaphor cannot be pinpointed as referring to this or that identity.[1] To do so is to kill the metaphor, and hence, misinterpret the passages.[2]

In the context of divorce, Malachi 2:16—"'For I hate (שָׂנֵא)[3] divorce (כִּי־ שַׁלַּח שָׂנֵא),' says the LORD the God of Israel, 'and covering one's garment with violence,' says the LORD of hosts. 'So take heed to yourselves and do not be treacherous'"—

---

[1] Mary Gerhart, and Allan Melvin Russell, *The Creation of Scientific and Religious Understanding*. Foreword by Paul Ricoeur (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1984).

[2] Jacques Derrida, "The Retrait of Metaphor" (translated by F. Gasdner), in *The Derrida Reader: Writing Performances*, ed. J. Wolfreys, 102–129 (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998).

[3] The word שָׂנֵא is another technical term used to describe divorce. For instance, Deu 24:3 talks about how the husband hated his wife, gave her a bill of divorce and sent her out of his house (cf. Jdg 14:15, 15:2; 2Sa 13:15; Jer 12:8). Lipiński, "שָׂנֵא," *TDOT* 14:168–172.

is perhaps the only text in the Hebrew Bible that explicitly forbids divorce and regards it as a treacherous deed committed by the man. Notice that the focus here is the husband, not the wife. It is the husband who is portrayed negatively, not the wife. Another subversive usage of the word שָׁלַח in the context of divorce. It is also worth noting that, according to the rabbis of Second Temple Judaism,[1] the other text that may invoke such injunction is Genesis 2:22–24. But notice again, the focus here is the man, not the woman. It is the man who will leave his father and mother and be united to his wife; not the other way around! We will recall Jeremiah 3:1 which says that it is the husband who returns to his wife again.

Conclusion

The usages of שָׂנֵא ("to hate"), עָזַב ("to leave" or "to abandon"), גָּרַשׁ ("to cast out"), and שָׁלַח ("to send away," as appears in the Pentateuch) show the inequality and maltreatment of wives in a patriarchal society as the husband seemed to be able to divorce his wife without any specific reasons. The wives, on the other hand, were represented as the passive recipients of such action. This portrayal tells us the power relation in the society where women were considered as property of men, in the sense that they were the extension of self of the paterfamilias. The dire condition of the material and emotional aspects of the sent-away wives and children was not a concern to the authors.

Such awareness can perhaps be heightened when the roles of husband and wife were reversed, when the ruling class was depicted as the wayward wife who repeatedly and willfully "sinned" against God and the land. This role reversal was even ascribed to God who was maltreated by Judah. While the men were criticized in Malachi for being treacherous to God and to their wives, the negative imageries of women were nonetheless the prevalent mode of representation of evilness and wickedness. Perhaps the main lesson that we can glean from this study is that such

[1] Wall, "Divorce," in *Anchor Bible Dictionary*, 2:217.



negative representation of women must be treated as a metaphor, though a rather unfortunate metaphor that seems to have re-inscribed, re-produced and perpetuated the negative portrayals of women in our society.

Appendix

This Appendix aims to highlight how marriage was construed and constructed in ANE, in particular in the *Laws of Eshnunna* (hereafter, LE).[1] This review provides a brief background to our discussion of various representations of "divorce" in the Hebrew Bible. To be aware of our contextual presuppositions, we will first look at the notion of marriage in the U.S. as a point of departure for our review.

Marriage, according to *Random House's Webster Dictionary*, is a "social institution under which a man and woman establish their decision to live as husband and wife by legal commitments, religious ceremonies, etc."[2] Marriage, however, can also refer to "a relationship in which two people have pledged themselves to each other in the manner of a husband and wife, without legal sanction (e.g., trial marriage; homosexual marriage)."[3] In other words, "any close or intimate associate or union"[4] can constitute a marriage, albeit the state may not recognize its legal validity. *Black's Law Dictionary*, therefore, defines marriage in

[1] In general, our resources and notion of ANE marriage come from marriage contracts and family archives in the patriarchal societies then. Marten Stol, "Women in Mesopotamia," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 38, no. 2 (1995): 123–125. This essay assumes that marriage was a "given" social institution and hence does not address the issues of its origin related to the so-called "sacred marriage" between deity-deity or deity-human as a potential model for between human-human.

[2] In other words, marriage is "the state, condition, or relationship of being married," usually after "legal or religious ceremony that formalizes the decision of a man and woman to live as husband and wife, including the accompanying social festivities." "Marriage," in Random House Webster''s Unabridged Dictionary, 2nd ed. (New York: Random House, 2001), 1179.

[3] Random House Webster's Unabridged Dictionary, 1179.

[4] Random House Webster's Unabridged Dictionary, 1179. This notion is also found in some ANE documents.

the U.S. as (1) "the legal union of a couple as husband and wife,"[1] which satisfies the following requirements: "(1) both parties legally capable of contracting to marry, (2) the mutual consent or agreement, and (3) an actual contracting in the form prescribed by law." [2] This emphasis on the legal aspect of marriage is underlined because it "has important consequences in many areas of the law, such as torts, criminal law, evidence, debtor-creditor relations, property, and contracts."[3] Within this legal definition, the husband "is a married man; a man who has a lawful wife living,"[4] and the wife is "a married woman; a woman who has a lawful husband living."[5] Family, then, is (1) "a group of persons connected by blood, by affinity, or by law, especially within two or three generations" or (2) "a group consisting of parents and their children," or (3) "a group of persons who live together and have a shared commitment to a domestic relationship" (e.g., blended family, extended family; immediate family; intact family).[6] The notion of male and female "equality" [7] and hence mutual consent without the must permission of the parents is expectedly absent in most ANE documents. Equally missing or less emphasized in Western modern marriage is ANE concerns with

[1] "Marriage," in Black's Law Dictionary, 8th ed., ed. Bryan A. Garner (St. Paul: West, 2004), 992. Black's Law Dictionary also recognizes "a marriage entered into in a secret way, as one solemnized by an unauthorized person or without all required formalities" (e.g., common-law marriage, confidential marriage, consensual marriage, covenant marriage, same sex marriage, etc.) (992–995).

[2] Black's Law Dictionary, 992. Hence, marriage contract is defined as "a form of mutual consent required for a matrimonial relationship to exist according to the law of the place where the consent takes place" (347).

[3] Black's Law Dictionary, 347.

[4] Black's Law Dictionary, 758. "Etymologically, the word signified the *house bo*nd, the man who, according to Saxon ideas and institutions, held around him the family, for which he was legally responsible" (758).

[5] Black's Law Dictionary, 1628.

[6] All the quotes come from *Black's Law Dictionary*, 637.

[7] While "equality" in ANE marriage contracts was very rare, the Elephantine community seems to have more such cases, albeit we can argue about the dating of such documents in Egypt, ANE and the Hebrew Bible whether such notion was early or later redaction. I wrote" equality" as the modern world, sadly enough, has yet treated women and men equally.



various material transactions (e.g., bride price or bride wealth and dowry),[1] property and inheritance allotment, negotiations about different ramifications related to procreation and barrenness, etc. Nonetheless, the legal rights and economic concern in marriage are more or less highlighted in both Western modern and ANE understanding of marriage,[2] although these issues tend to be subsumed under the romance elements in the West.[3]

In contrast with the U.S. modern marriage, ANE marriage was about "a man, the groom, enters into a family relationship with a male person in the other family. The future wife is the passive object of this transaction. The woman acquires the status 'wife' already at the moment of paying the brideprice."[4] In the Nuzi documents, moreover, "the bride's status as 'wife' usually depended upon whether or not she bored children."[5] Once the wife has given birth to a child, she becomes "a respected person… and cannot be divorced easily" as we see in the

[1] Bride price or *terhatum* was the money or materials given by the groom to the father of the bride for marriage. Dowry was the money or materials given by the father of the bride to the bride. Bride wealth was practiced earlier in the Sumerian time where "large gift of foodstuffs" for wedding banquet in addition to money were given to the father of the bride. Stol, "Women in Mesopotamia," 126. Also, Samuel Greengus, "Old Babylonian Marriage Ceremonies and Rites," *Journal of Cuneiform Studies* 20, no. 2 (1966): 55–72. Notably, the practice of bride price was not found in Egypt. Edwin M. Yamauchi, "Cultural Aspects of Marriage in the Ancient World," *Bibliotheca Sacra* 135 (1978): 243.

[2] One only needs to looks at the issues raised in the case of divorce or marriage dissolution, which according to Black's definition entails both spouses signing "a separation agreement that deal with (1) the issue of alimony (providing either some or none), and (2) if there are children, the issues of support, custody, and visitation." *Black's Law Dictionary*, 507.

[3] The romance notion, however, was also present in ANE documents and the Hebrew Bible, as Nissinen and Carr pointed out. Martti Nissinen, "Love Lyrics of Nabû and Tašmetu: An Assyrian Song of Songs," in *"Und Mose schrieb dieses Lied auf."* Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient, ed. Manfried Dietrich and Ingo Kottsieper (Münster: Ugarit-Verlag, 1998), 586–634; David M. Carr, *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible* (New York: Oxford University Press, 2003).

[4] Stol, "Women in Mesopotamia," 125.

[5] Jonathan Paradise, "Marriage Contracts of Free Persons at Nuzi," *Journal of Cuneiform Studies* 39, no. 1 (Spring, 1987): 8.

LE,[1] especially if we can assume that the "main purpose of marriage is the perpetuation of the family. [Hence] To a wife who fulfills this purpose the law accords special protection."[2] Given the heavy emphasis around the issues of bride price or bride wealth, some scholars even suggest that marriage was a "sale," where "there are instances where the Babylonian word for brideprice (*terhatum*) means no more than 'price for a woman.'"[3]

Besides these prominent concerns surrounding bride price and dowry before, during and after marriage was conducted (i.e., what to do with them when spouse(s) died or divorced or the husband had another wife or concubine), ANE marriage usually happened without the bride's consent, not to mention that the bride was much younger than the groom, with her age between fourteen-twenty years old while the groom around thirty years old.[4] And as Samuel Greengus has pointed, most ANE marriage binding agreements (*riksātum*) were done through the performance of symbolic rites or the recitation of *verba solemnia*.[5] Written contracts, on the other hand, were usually undertaken in special circumstances

[1] Stol, "Women in Mesopotamia," 129.

[2] Reuven Yaron, "Matrimonial Mishaps in Eshnunna," *Journal of Semitic Studies* 8, no. 1 (Spring, 1963): 9. Here, Yaron is quoting Albrecht Goetze, *The Laws of Eshnunna*, Annual of the American Schools of Oriental Research, XXXI (New York: American Schools of Oriental Research, 1956), to support his argument.

[3] Stol went on to say that "we have examples of marriages which actually are to a larger extent purchases of poor girls. The poorer the girl's parents, the more marriage resembles a real sale." Stol, "Women in Mesopotamia," 127. When it comes to the Hebrew Bible, Yamauchi writes that the bride price in the marriage binding agreement "represented compensation rather than actual purchase." Yamauchi, "Cultural Aspects of Marriage in the Ancient World," 244.

[4] Yamauchi, "Cultural Aspects of Marriage in the Ancient World," 241–243. For implications of such age, see Roth's insightful article, Martha T. Roth, "Age at Marriage and the Household: A Study of Neo-Babylonian and Neo-Assyrian Forms," *Comparative Studies in Society and History* 29, no. 4 (Oct. 1987): 715–747.

[5] Moreover, "symbolic rites are attested in divorce, manumission, sale, service contracts, surety, and in treaty formation, while *verba solemnia* are found in connection with adoption, divorce, and service contracts." Samuel Greengus, "The Old Babylonian Marriage Contract," *Journal of the American Oriental Society* 89, no. 3 (July–Sep., 1969): 515.



for a certain specific purposes. Now, with these characteristics in mind, we shall turn to the LE.

First of all, in the superscription of LE, King Dadusha—the successor to King Naram-Sin who turned Eshnunna (in the East of Babylon) into "one of the great military powers at the end of the nineteenth and the beginning of the eighteenth centuries BCE"[1]—was the reputed king appointed to kingship in the days of gods Enlil and Ninazu. Right away, we see how political, economic and religious elements were meshed together in LE and it is within this framework that we look at the sections that deal with marriage issues, namely sections 17–18, 25–31, and 59.

Beginning with sections 17–18, we notice the class distinction in marriage, as it is written in section 17, "Should a member of the *awīlu*-class bring the bridewealth to the house of his father-in-law…" Moreover, continues section 17, "if either (the groom or bride then) should go to his or her fate, the silver shall revert to its original owner (i.e., the widower or his heir)."[2] Here, the LE does not tell us what would happen to the bride and what portion of financial support would she receive if the groom died. Even though we can assume that the bride had the dowry from her father or mother or brothers, we do not know whether the bride had any authority over the use of the dowry, especially if the one(s) who gave to her was still alive.[3]

Under the general rule of section 17, section 18 then stipulates that "if he marries her and she enters his house and then either the groom or the bride goes to his or her fate, he will not take out all that he had brought, but only its excess

[1] Roth, "The Laws of Eshnunna," 232.

[2] Yaron points out that "the payment of the *terhatum* might take place a considerable time before the marriage was consummated." Yaron, "Matrimonial Mishaps in Eshnunna," 2.

[3] For example, Martha T. Roth*, Babylonian Marriage Agreements 7th–3rd Centuries B.C*. Alter Orient und Altes Testament (Kevelaer: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989), 5–6.

shall he take."[1] Reviewing the translations by San Nicolo, Klima and Goetze, Reuven Yaron argues that based upon the *Laws of Hammurabi* section 164—"If his father-in-law should not return to him the bridewealth, he shall deduct the value of her bridewealth from her dowry and restore (the balance of) her dowry to her father's house"—the subject "he" of the apodosis should refer to the father-in-law and not the husband (i.e., whatever he (the husband) had brought in he (the father-in-law) will not (have to) relinquish, and he will get what is in excess of it).[2] Depending on which translation we choose, the dowry might or might not be larger than the bride price, though in Old Babylonian period, dowry was usually more than the bride price.[3] In any rate, this law reveals that the society was more concerned with the husband and seemed to suggest that fewer complications arose when the wife died.

Our next sections show that once the groom had given the bridewealth to the bride's family, he then had the legal right over the bride. Hence, if the father-in-law refused to fulfill the promise, he would need to "return two-fold the bridewealth which he received" (section 25). During this "inchoate marriage" period, if someone else deflowered the bride to be, the criminal would be punishable by death (section 26). Such punishment, however, did not apply if the victim was a slave (section 31).

This issue of right is also highlighted in sections 27–28 which underscore the essentiality of nuptial feast and marriage contract as well as the consent of the bride's family. According to LE, even if the bride had resided one full year in the

[1] The phrase "enter a house" may be a technical phrase for marriage, as was the case in Egypt. P. W. Pestman, *Marriage and Matrimonial Property in Ancient Egypt: A Contribution to Establishing the Legal Position of the Woman* (Lugdunum Batavorum: Brill, 1961), 10.
[2] Yaron, "Matrimonial Mishaps in Eshnunna," 7. While Yaron's interpretation portrays a relatively modern picture of LE, one wonders whether such portrayal was a bit too modern and humane, albeit Yaron argues for his case in terms of the *Laws of Hammurabi*.
[3] Yamauchi, "Cultural Aspects of Marriage in the Ancient World," 243.



groom's house, she was not considered a wife until he had concluded "the contract and the nuptial feast for her father and mother." Once she became a wife, if she was found with another man, she would then be put to death. According to this translation, nothing was said about the man-adulterer. Yaron, however, argues that based on the *Laws of Hammurabi*, "the punishment for adultery may be directed against the male offender. The woman may be left to the domestic jurisdiction of the husband or his father."[1] Sections 29–30 continue to stress the right of the husband over the wife: unless the husband was captured and did not leave the city on his own will, whenever he returned, he could still reclaim his wife even though she might have married and bore children to another man.

Now, if the wife had borne children to her husband and if he married again, LE ordered that he "be expelled from the house and any possessions there…" (section 59). Moreover, according to Yaron's analysis and reference to the *Laws of Hammurabi* (sections 137 and 177), the wife was even allowed to remarry after she had raised the children.[2] In other words, while LE was concerned with the welfare of the wife, LE wanted to make sure that the children were protected as well.

Given this brief reading of LE, we find that LE does not deal with the issue of adoption, which was prominent in the Nuzi documents. LE also does not list out different case scenarios concerning the issue of barrenness and divorce. Like other ANE marriage contracts, however, LE portrays for us a marriage centered on the issue of right and regulation of property. Whether marriage was instituted for the purpose of procreation, as was often assumed, LE does not provide any clear answer. LE also does not tell us whether women were treated as a property,

[1] Yaron, "Matrimonial Mishaps in Eshnunna," 9. Elsewhere in ANE laws state that even if the wife was under the husband's jurisdiction and hence might probably receive a more lenient punishment, the punishment meted out for the male offender, however, could not be more severe than that of the wife.

[2] Yaron, "Matrimonial Mishaps in Eshnunna,"13–16.

albeit they did not have much right in the marriage contract, except when they bore children.

Bibliography

Ben Zvi, Ehud. "Observations on the Marital Metaphor of YHWH and Israel in Its Ancient Israelite Context: General Considerations and Particular Imagers in Hosea 1.2." *Journal for the Study of the Old Testament* 28.3 (2004): 363–384.

Botterweck, G. Johannes, Helmer Ringgren, and Heinz-Josef Fabry, eds. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Translated by John T. Willis. 17 Vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1974–2021.

Carr, David M. *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible*. New York: Oxford University Press, 2003.

Cover, Robin C. "Sin, Sinners (OT)." In *Anchor Bible Dictionary*. Vol. 6:31–40. Edited by David N. Freedman et al. New York: Doubleday, 1992.

Derrida, Jacques. "The Retrait of Metaphor" (translated by F. Gasdner). In *The Derrida Reader: Writing Performances*. Edited by J. Wolfreys, 102–129. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.

Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo.* London: Routledge, 2001.

Garner, Bryan A., ed. *Black's Law Dictionary*. 8th ed. St. Paul: West, 2004.

Gerhart, Mary, and Allan Melvin Russell. *The Creation of Scientific and Religious Understanding*. Foreword by Paul Ricoeur. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1984.

Goetze, Albrecht. *The Laws of Eshnunna*. Annual of the American Schools of Oriental Research, XXXI. New York: American Schools of Oriental Research,



1956.

Greengus, Samuel. "The Old Babylonian Marriage Contract." *Journal of the American Oriental Society* 89, no. 3 (July–Sep., 1969): 505–532.

Greengus, Samuel. "Old Babylonian Marriage Ceremonies and Rites." *Journal of Cuneiform Studies* 20, no. 2 (1966): 55–72.

Holtz, Shalom E. "'To Go and Marry Any Man that You Please': A Study of the Formulaic Antecedents of the Rabbinic Writ of Divorce." *Journal of Near Eastern Studies* 60/4 (2001): 241–258.

Milgrom, Jacob. *Leviticus 17–22: A New Translation with Introduction and Commentary*.

Anchor Bible Series 3A. New York: Doubleday, 2000.

Nissinen, Martti. "Love Lyrics of Nabû and Tašmetu: An Assyrian Song of Songs" In *"Und Mose schrieb dieses Lied auf."* Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Edited by Manfried Dietrich and Ingo Kottsieper, 586–634. Münster: Ugarit-Verlag, 1998.

Paradise, Jonathan. "Marriage Contracts of Free Persons at Nuzi." *Journal of Cuneiform Studies* 39, no. 1 (Spring, 1987): 1–36.

Pestman, P. W. *Marriage and Matrimonial Property in Ancient Egypt: A Contribution to Establishing the Legal Position of the Woman*. Lugdunum Batavorum: Brill, 1961.

Random House Webster's Unabridged Dictionary. 2nd ed. New York: Random House, 2001.

Roth, Martha T. "The Laws of Eshnunna." In *The Context of Scripture*, Vol. 2: 332–335. Edited by William W. Hallo et al. New York: Brill, 1997–2002.

Roth, Martha T. *Babylonian Marriage Agreements 7th–3rd Centuries B.C*. Alter Orient und Altes Testament. Kevelaer: Butzon & Bercker, 1989.

Roth, Martha T. “Age at Marriage and the Household: A Study of Neo-Babylonian and Neo-Assyrian Forms.” *Comparative Studies in Society and History* 29, no. 4 (Oct. 1987): 715–747.

Stol, Marten. “Women in Mesopotamia.” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 38, no. 2 (1995): 123–144.

Wall, Robert W. “Divorce.” In *Anchor Bible Dictionary*. Vol. 2:217–219. Edited by David Noel Freedman, et al. New York: Doubleday, 1992.

Weems, Renita J. *Battled Love: Marriage, Sex, and Violence in the Hebrew Prophets*. Minneapolis: Fortress, 1995.

Yamauchi, Edwin M. “Cultural Aspects of Marriage in the Ancient World.” *Bibliotheca Sacra* 135 (1978): 241–252.

Yaron, Reuven. “Matrimonial Mishaps in Eshnunna.” *Journal of Semitic Studies* 8, no. 1 (Spring, 1963): 1–16.

Yee, Gale A. “‘She is Not My Wife and I Am Not Her Husband’” A Materialist Analysis of Hosea 1–2.” *Biblical Interpretation* 9/4 (2001): 345–383.

Zakovitch, Yair. “The Woman’s Rights in the Biblical Law of Divorce.” In *The Jewish Law Annual*. Vol. 4. Edited by Bernard S. Jackson, 28–46. Leiden: Brill, 1981.



生死与超越：
“永生”的多维分析及其在约翰福音中的神学意涵

江耀国 https://orcid.org/0009-0000-7567-645X

中原大学宗教研究所

摘要： 本文探讨约翰福音中“永生”(ζωή αἰώνιος)的概念及其神学意涵。透过回顾学界对“永生”内涵的四种主要看法：(一)恒常的生命、(二)真实、崭新、属灵的生命、(三)将来时代的生命、(四)复活的生命，本文指出其中以“复活生命说”最为明确清晰。进一步探讨永生是今世抑或未来之事，作者归纳绝大多数学者支持“今世论”，认为永生是信徒在今生即可获得，同时也具有未来面向，呈现“永生的二阶段论”。最后，本文分析如何获得永生的问题，指出在约翰福音中，“信”是唯一、必要也足够的条件。然而这个“信”并非一般、表面的相信，乃是委身于基督，与基督合而为一的信。总之，本文透过对永生的多维度分析，阐明了约翰福音的核心信息:“信耶稣得永生”的丰富内涵及重要神学意义。

关键词： 约翰福音、永生、复活、今世论、信

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0006

一、前言

在约翰福音中，ζωή αἰώνιος（永恒的生命，永生）与没有出现形容词的ζωή（生命），两者意义相当，互相交换使用。[1]“永生”出现 17 次，“生命”出现 18 次，两者共 35 次，可谓是该书中最重要的词汇之一。(该书另一个最重要的字则是“信”，后详)。相形之下，在马太福音、马可福音、路加福音之内，ζωή 分别只出现 7、4、5 次。[2]“永生”也是约翰福音的主轴，因为约翰在整卷书所宣扬的中心主旨是“信耶稣得永生”。[3]

但是仔细思考“信耶稣得永生”这个神学命题，吾人发现有待厘清、研究、分析的问题或细节颇多。本文指出三个问题群：

第一、“永生”之意义为何？是否能按照字面意义“永久的生命”（不会死亡）加以解读？亦即，信耶稣者其身体的生命是永活、不会死？若否，较佳的理解为何？学术界的看法如何？

第二、“永生”在什么时候可以获得？是今生就可以得到，或是未来才能得到？若是未来才能得到，那是何时？

第三、“信耶稣得永生”是指只要“信”耶稣，就得永生吗？“信”是唯一的条件，

---

* 本文引用的中文圣经文字，来自环球新译本；英文圣经文字则来自 English Standard Version (ESV)。

[2] 约翰使用这两个词汇的意义相通，已是学术界一致的看法。J. C. Coetzee, “Life (Eternal Life) in John's Writings and the Qumran Scrolls,” *Neotestamentica* 6 (1972): 50–51; Marianne Meye Thompson, “Eternal Life in the Gospel of John,” *Ex Auditu: An International Journal for the Theological Interpretation of Scripture* 5 (1989): 37; Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, Volume 1 (Grand Rapids: Baker Academic 2010), 328; 范德立（D. George Vanderlip），《约翰福音主题研究》Christianity According to John，张子义译（台北：华神，1985），22；柯鲁斯（Colin G. Kruse），《丁道尔新约圣经注释：约翰福音》 Tyndale New Testament Commentaries: The Gospel According to John，杨碧芳译（台北：校园书房，2005），115。

[2] 范德立，《约翰福音主题研究》，21–22。

[3] J. W. Roberts, “Some Observations on the Meaning of ‘Eternal Life’ in the Gospel of John,” *Restoration Quarterly* 7, no. 4 (1963): 187.



而不需要其他吗？此处的“信”有何（特别）意涵吗？与日常一般意义的“信”不一样吗？

本文的第二部份将讨论学界对“永生”之内涵的不同看法。第三部则分析“永生”是今世或未来之事？第四部份处理关键问题：人如何能获得“永生”？只要“信”吗？第五部分则为结论。

二、对“永生”之内涵的不同看法

（一）恒常的生命（everlasting life）

对于“永生”一词最素朴、简单的理解，就是恒常的生命（everlasting life），不会死亡。例如有论者对约翰福音 3:15 的解释为，凡相信耶稣的人，生命不会消灭，拥有永生，且永远活着。[1]

这种看法是将永生做“数量”（quantitative）的解释，亦即生命的年岁增加到无限。但是大部分学者的见解，则是永生与一般的生命有着“质”（qualitative）的不同。

（二）真、新、属灵的生命（real, new, and spiritual life）

纽曼（Barclay Newman）及奈达（Eugene Nida）指出“永生”不仅是生存的延续，更是一种“质”的区别。因此翻译“永生”可增加修饰词语，例如“真”（real）或“新”（new），故永生就理解为永不结束的“真生命”或基督里的“新生命”，以避免误解为信耶稣者永远不死。[2] 特纳（George Turner）也认为“永生”可以视为已实现的末世论，是一种与此生不同属性的“新”生命。[3]

---

[1] John Pester, “Eternal Life in the Gospel of John,” *Affirmation and Critique* 22, No.2 (2017): 27.

[2] Ibid.

[3] George Allen Turner, “Soteriology in the Gospel of John,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 19, No.

类似地，学界也有若干人建议将永生理解为“属灵”（spiritual）的生命，用以描述个人灵命之最终状态的内部经验。[1] 也有论者提及约翰福音 1:4 的“生命”是在相信耶稣之后的属灵及永久的生命。[2]

（三）将来临时候的生命（life of the age to come）

基纳（Craig Keener）指出“永生”大多见于较早期的犹太文献，首次出现是在旧约但以理书 12:2–3（使人归义者，将得“永生”）。在新约时期的希腊语文献，“永生”的概念并不常出现，特别是犹太地以外的外邦地区，更是少见。而在犹太传统下的“永生”是“未来世界的生命”（the life of the world to come）（或译：将来临世界的生命）。[3]

因此，若干学者认为早期的基督教文献（福音书）的“永生”是指“将来临时候的生命”（“life of the coming age” or “life of the age to come”），正如但以理书中所言，复醒之后，义人将来得永久的生命，而不义之人则受永久的惩罚（但以理 12:2）。[4] 不过，基纳指出约翰福音使用的“永生”一词，与共观福音不同。约翰福音使用的是现在式动词，意味着信基督之人在今世可享有永生，这是因为耶稣的复活已经开启了生命复活的纪元，然而不信基督之犹太人还在等候未来。[5]

（四）复活的生命（resurrection life）

如上一段中基纳所述，“永生”与复活的耶稣相连结之后，该词就具有复活

4 (1976): 276.

[1] Thompson, “Eternal Life in the Gospel of John,” 36 and 52 note 3.

[2] Pester, “Eternal Life in the Gospel of John,” 27–28.

[3] Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, 328; *see also* Thompson, “Eternal Life in the Gospel of John,” 37.

[4] Thompson, “Eternal Life in the Gospel of John,” 37.

[5] Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, 329.



或新生命的意涵。布鲁斯（F. F. Bruce）在其约翰福音注释书也指出，约翰福音3:15 的“永生”意义为“复活的生命”（resurrection life），因为耶稣已经从死里复活，故信基督者与他联合，即可预先享受永生。[1]

布兰特（Jo-Ann Brant）在她的期刊文章提及，耶稣明确地说：凡死之人将来必定复活而受审判，“行善的复活得生命，作恶的复活被定罪。”（约 5:29）。所以耶稣道成肉身来到人间，扭转了人类的生死。在约翰福音 14 章，耶稣为信徒们在天父的家安排住处。凡信祂的人，若死亡并非降入阴间等候审判，而是穿越死亡之门进入天父的家中。（约 14:2–3）正如同神以耶稣的人形成为肉身，“住”在我们中间（约 1: 14）；耶稣的“复活”也为我们在永生天父的家里，预备“住”处。（约 14: 2）换言之，复活开启了信众的“永生”之门（到天父家），永恒的生命即是复活（者）的生命。[2]

（五）表达“生命”三个希腊词的研究

在希腊文，关于“生命”有三个字词来表达：1. βίος、2. ψυχή 、3. ζωή。三者之间存在些不同的意义或强调。[3]

1. βίος

βίος 在希腊文中描述身体的生命或是生命的状态，而且只用于人的一般生命，与宗教或灵命的生命无关。在约翰福音中，βίος 完全没有出现。[4]

2. ψυχή

1 Pester, “Eternal Life in the Gospel of John,” 27.

2 Jo-Ann A. Brant, “A Sure Thing: Death and Eternal Life in the Gospel of John,” in *Vision: A Journal for Church and Theology* 5 (2004): 61–62.

3 Pester, “Eternal Life in the Gospel of John,” 29.

4 Ibid.

ψυχή 在约翰福音一共出现十次，例如 10:11、15:13、17 章、24 章、12:25、12:27，中文圣经翻译为“生命”或“命”，这指的也是人在世上的肉身生命。[1] 约翰使用这个字，往往强调 ψυχή 是可以舍弃的生命，例如耶稣说他是好牧人，好牧人为羊舍“命”（约 10: 11）。耶稣又说，人为朋友舍“命”，人间的爱没有比这个更大的。（约 15: 13）。另外，彼得对耶稣说，我为什么不能跟你去？为了你，我舍“命”也愿意。（约 13: 37）。[2]

3. ζωή

ζωή 为生命的本质或原则，亦即生命的存在，而与死亡相反。约翰福音使用 ζωή 代表属灵的生命，并常常加上形容词 αἰώνιος（永恒）成为“永生”，而 αἰώνιος 也是上帝的属性之一。[3]

依据上段对 ψυχή 的说明，ψυχή 是可以舍弃或放下的生命。ζωή 与之不同，ζωή 是不会被夺去、不会消灭的生命，因为它是真正的、从天而来的、上帝所赐的生命。是故约翰福音中，耶稣所高举的真生命（永生），是以 ζωή 这个希腊字加以表达。[4]

面对前述“永生”内涵的四个不同看法：1.恒常生命、2.属灵生命、3.将来临生命、4.复活生命，本文尝试评析如下。笔者以是否将“永生”与“复活”加以连结来观察，这四种见解可以分为两组：A. 非复活组及 B. 复活组。

A. 非复活组包括“恒常生命说”及“属灵生命说”。这两说指出永生与今生之差别，或是“数量”的不同，或是“质”的不同，但两者均未特别提及复活之后的生

---

[1] 范德立，《约翰福音主题研究》，25。

[2] Thompson, “Eternal Life in the Gospel of John,” 38–39.

[3] Pester, “Eternal Life in the Gospel of John,” 29.

[4] Thompson, “Eternal life in the Gospel of John,” 39.



命。

1. “恒常生命说”是指相信者的生命不会消灭。但是在过往两千年，已逝基督徒的肉身均已死亡，以灵与身体的二元论[1]观之，此说唯一成立的可能只有：身体虽死、但灵的生命长存。如此一来，此说实质上已经与“属灵生命说”无异。
2. “属灵生命说”虽然指出永生与今生不同，永生是真生命、新生命、属灵生命，但是属灵生命的具体内涵为何，则未见进一步的说明。

B. 复活组则有“将来临生命说”及“复活生命说”。这两说均将“永生”与“复活”加以连结。

1. “将来临生命说”延续了犹太传统，认为未来的世界将来临，“永生”就是未来世界来临时的生命。至于未来世界何时来临？但以理书指出此事与复活有关，这使得将来临生命说与复活生命说，两者关系密切。
2. “复活生命说”是四种看法中最明确的，因为它具体说明了“永生”就是耶稣再来行审判之后，相信者复活而得到的生命。但是如果我们采取了“复活生命说”（或将来临生命说），那永生就是未来的事情了。这是否意谓了永生与今世无关？

三、“永生”是今世或未来之事？

（一）未来论

“永生”是今世或未来之事？有今世论及未来论两者，但只有少数的学术论著主张约翰福音的永生是未来之事。有论者指出，约翰福音 5:24、6:47、17:3

[1] 另一种神学见解是，灵、魂、体的三元论，参见古德恩（Wayne Grudem），《系统神学》Systematic Theology，张麟至译（高雄：更新传道会，2011），478–479。

的永生是指向将来，而非现世。亦即相信者获取将来得永生的承诺，但不是已实现的事。这是因为耶稣及圣经各处均未说明在今世现时具有永久的生命。[1]

（二）今世论

绝大多数的学者都主张支持今世论。[2] 尽管支持今世论的约翰福音经文有许多处，惟 5:24–26 广为学者们所引用：

> 那听见我的话又信那差我来的，就有永生，不被定罪，而是已经出死入生了。… 时候将到，现在就是了，死人要听见神儿子的声音，听见的人就要活了。就如父是生命的源头，照样他也使子成为生命的源头。

学者们对此段（及其他段）经文进行文义的解释，并对动词做出时态分析。

1. 希腊语的动词时态分析

多位圣经专家指出，在约翰福音中与"永生"相连接的动词常是现在式。例如 3:36："信子的、有（ἔχει）永生"，动词是描述的现在式（descriptive present）；而且此等现在式常用来描述现在某个持续中的行为。另外，上段 5:24"那听见我的话又信那差我来的，就有永生…是已经出死入生了"，其中"已经出死入生"使用的是完成式，代表之前出现的"有"（ἔχει）永生"是实际的现在

[1] J. C. Davis, "The Johannine Concept of Eternal Life as a Present Possession," *Restoration Quarterly* 27, no. 2 (1984): 161.

[2] Roberts, "Some Observations on the Meaning of 'Eternal Life' in the Gospel of John," 191–192; Davis, "The Johannine Concept of Eternal Life as a Present Possession," 168; Brant, "A Sure Thing: Death and Eternal Life in the Gospel of John," 61–62; Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, 329; Andreas J. Köstenberger, *John* (Grand Rapids: Baker Academic 2004), 487; 卡森（ D. A. Carson），《约翰福音注释》（*The Gospel According to John*），潘秋松译（南帕萨迪纳：麦种传道会，2007），147，640。



式，而不是指将来或有权利可得到的。[1]

2. 永生的二阶段论

另有学者认为“永生”确为今生之事，但同时具有未来的面向，称为永生的二阶段论。多德（C. H. Dodd）在其注释书中指陈，依上述 5:24–25 的经文，听从并相信耶稣的人有永生，这是第一阶段。第二阶段则是将来在坟墓里，听见耶稣声音的都要出来（约 5:28–29）。再加上“吃我肉、喝我血的，就有永生，在末日我要使他复活。”（约 6:54）。上述经文的综合观察，永生是今世即享有。其次，同样的永生力量将使相信者在死后“起来”，并在天上获得更新生命。[2] 持类似的见解，柯鲁斯（Colin G. Kruse）说道，约翰的末世论以永生加以表达，现在已经可以经历永生，在末日复活时将达颠峰。[3]

3.永生会失去吗？

主张今世论的学者戴维斯（J. C. Davis）处理了另一个重要问题，既然今世即得享有永生，那么“永生会失去吗？”他的答案是：“会！”戴维斯指出，虽然“那听见我的话又信那差我来的，［今世］就有永生”（约 5:24），但耶稣还会再来行审判，只有行善的得生命。（约 5:29）。可见“一次得救、永远得救”的主张，不值得支持。“信子的、有永生”（约 3:36）意谓着“继续信主的人，继续有永生”。而接下来的问题即是：人有可能因停止相信而丧失耶稣永生的承诺吗？除了上述 5:24 及 3:36 经文的支持之外（停止相信=不信耶稣，即没有永生），另外，希伯来书 3:12 也说明基督徒离弃永生神的可能，“弟兄们，你们要小

---

[1] Davis, “The Johannine Concept of Eternal Life as a Present Possession,” 161; *see also* Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, 329.

[2] Davis, “The Johannine Concept of Eternal Life as a Present Possession,” 164.

[3] 柯鲁斯，《丁道尔新约圣经注释：约翰福音》，116。

心，免得你们中间有人存着邪恶、不信的心，以致离弃了永活的神。”[1]

四、人如何能获得“永生”？只要“信”？

（一）学界大多采肯定说

就约翰福音而论，在如何的条件下，人方能获得“永生”呢？只要“信”耶稣吗？就这个问题，学界大多数论文是采取肯定说。[2] 对于持守这个立场者，本文以为并不难理解，因为约翰福音中确实有许多经句明白记载着，信耶稣者就会得到永生（生命）！例如：

- 神爱世人，甚至把他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生。3:16
- 信子的，有永生；不信从子的，必不得见永生。3:36
- 那听见我的话又信那差我来的，就有永生，不被定罪，而是已经出死入生了。5:24
- 因为我父的旨意，是要使所有看见了子而信的人有永生，并且在末日我要使他们复活。6:40
- 我实实在在告诉你们，信的人有永生。我就是生命的食物。6:47–48
- 我就是从天上降下来生命的食物，人若吃了这食物，就必活到永远。6:51
- 吃我肉、喝我血的，就有永生，在末日我要使他复活。6:54
- 贼来了，不过是要偷窃、杀害、毁坏；我来了，是要使羊得生命，并且得的更丰盛。10:10

---

[1] Davis, “The Johannine Concept of Eternal Life as a Present Possession,” 168.

[2] Turner, “Soteriology in the Gospel of John,” 273, 276; Charles C. Bing, “The Condition for Salvation in John’s Gospel,” *Journal of the Grace Evangelical Society* 9, no. 16 (1996): 28–33; John Niemelä, “The Message of Life in the Gospel of John,” *Chafer Theological Seminary Journal* 7, no. 3 (2001): 11–12; Jan G. van der Watt, “Salvation in the Gospel of John,” in *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology*, ed. Jan G. van der Watt (Leiden, Boston: Brill, 2005), 119–122.



- 我就是复活和生命；信我的人，虽然死了，也要活着。所有活着又信我的人，必定永远不死。11:25–26
- 耶稣对他说：我就是道路、真理、生命，如果不是借着我，没有人能到父那里去。14:6
- 认识你是独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生。17:3
- 你们信耶稣是基督，是　神的儿子，并且使你们信了，可以因他的名得生命。20:31

尼姆来（John Niemelä）的期刊论文指出以下两点。首先，凡"信"耶稣的人得"永生"——这个命题是成立的，可以从两节经文得到明确的支持，即 5:24（那听见我的话又信那差我来的，就有永生，不被定罪，而是已经出死入生了。）以及 6:47（我实实在在告诉你们，信的人有永生。）又耶稣说出这两节话，是在远早于他钉十架及复活之前，故纵使听到这两节话而信耶稣的人并不明了耶稣的死而复活，相信者仍然有永生。[1]

再来，尼姆来提出一个问题："信"耶稣是基督、是神的儿子？"究竟有何意涵？他以约翰福音 11 章的拉撒路复活，详加说明。在 11:20 以下，拉撒路的姊妹马大到村子口迎接耶稣，并对他说：耶稣无论向上帝求什么，上帝都会赐下。但是耶稣更正了她的神学——耶稣不需要祈求上帝让拉撒路复活，因为耶稣本身就是复活。耶稣说："我就是复活和生命；信我的人，虽然死了，也要活着。所有活着又信我的人，必定永远不死。"（11:25–26）[2]

耶稣首先说两个主题：

我就是复活

[1] Niemelä, "The Message of Life in the Gospel of John," 9.

[2] Ibid., 12.

和

〔我就是〕生命

然后耶稣再分别就两个主题加以补充：

我就是复活 **信我的人，虽然死了，也要活着。**

和

我就是生命 **所有活着又信我的人，必定永远不死。**

从以上的图示，耶稣解释了"我就是复活"的意涵：他承诺他会使所有相信的人复活。接着，他也解释了"我就是生命"的意涵：对于所有活着又相信的人，他赐下永生（永远不死）。[1] 所以，凡"信耶稣是基督、是神儿子"的人，必定享有永生，即若死了，也必定复活。

在众多经节文字的佐证，以及学者确凿的研究下，约翰福音所传达的"只要信耶稣就得永生"的信息，是值得肯定的。但是，比起其他（共观）福音书，单单"信"耶稣就得永生似乎缺少了什么条件，例如不需要悔改、认罪吗？或是约翰福音的"信"有特殊的涵义，而与一般意义使用的"信"（比如，我"信"你是个诚

[1] Ibid., 13.



实人，不会骗我。)，并不相同？接下来，本文透过表达“信”的希腊词研究，加以说明。

（二）表达“信”的希腊词研究

约翰福音中的“信”具有两大特点：第一、在书中从头到尾，约翰只使用“信”的动词 πιστεύω (I believe)，从未使用过它的名词 πίστις (belief/faith)。[1] 这也让学者认为该福音书所表达的，是一种动力的信心观，不断地强调“要相信”。[2] 第二，πιστεύω 在该书总共出现 98 次，可谓该书之最重要动词。[3] 新约希腊文的翻译专家阿里切亚（Danial Arichea）的观点很有参考价值。他将约翰福音的 πιστεύω 分为三种使用语境：（1）“信”某人，（2）“信”某事，（3）“信”之后不连接宾语，以下分述之。

1. “信”某人

在约翰福音中，屡屡见到在“信”之后，加上介系词“εἰς”的用法，即“πιστεύω εἰς”，这是很特殊的用法，在一般希腊文中并未见到。[4] εἰς 其义为“在…里面”或“进入…之内”，指朝向一个目标移动的动作。[5] 故 πιστεύω εἰς 译为英文为 “believe in”或者“believe into”。[6] 约翰福音中 πιστεύω εἰς 一共出现 36 次，而 εἰς 之后的宾语都是“神”，即 34 次指“耶稣”，2 次指“上帝”。[7]

[1] Danial C. Arichea, “Translating ‘Believe’ in the Gospel of John,” *The Bible Translator* 30, no. 2 (1979): 205; Bing, “The Condition for Salvation in John’s Gospel,” 28.
[2] 范德立，《约翰福音主题研究》，78。
[3] Turner, “Soteriology in the Gospel of John,” 272; Bing, “The Condition for Salvation in John’s Gospel,” 28.
[4] Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, 326.
[5] 范德立，《约翰福音主题研究》，80。
[6] Turner, “Soteriology in the Gospel of John,” 272.
[7] Arichea, “Translating ‘Believe’ in the Gospel of John,” 206. 相形之下，πιστεύω είς 在新约的其余部分，只出现 8 次。范德立，《约翰福音主题研究》，81。

“πιστεύω εἰς” (believe into)（本文译为“深深相信”或“深信”）意指全然信靠某人，对某人有完全的信心，并将自己的生命交托给某人。“深信”因而包含了非常密切的关系，深信者成为仆人及追随者，而被信者成为主（Lord）及主人（Master）。[1] 有学者则将 πιστεύω εἰς 形容为“委身”，不仅是信任与信靠，更是接纳耶稣，将自己的生命奉献给耶稣。[2]

2. “信”某事

在约翰福音中，在“信”某事的词句，通常之后连接关系代名词子句，例如“πιστεύω ὅτι” (believe that)。而且所信的 “某事”常常是 “耶稣所说的话”（believe what I say）或是 “关于耶稣的某件事”。[3] 谨举下列两段经节为例说明之。[4]（由于中文没有关系代名词，故先引用英文经节。）

> 11: 25–27 Jesus said to her, “⋯ Whoever believes in me, though he die, yet shall he live, and everyone who lives and believes in me shall never die. Do you believe this [what I said] ?” She said to him, “Yes, Lord; I believe that you are the Christ⋯”
>
> 耶稣说：“⋯信我的人，虽然死了，也要活着。所有活着又信我的人，必定永远不死，你信这话吗？” 她说：“主啊，我信；我已经信了你是基督⋯。”
>
> 11: 42 “I [Jesus] knew that you [God] always hear me, but I said this on account of the people standing around, that they may believe that you

[1] Arichea, “Translating ‘Believe’ in the Gospel of John,” 207; Turner, “Soteriology in the Gospel of John,” 273.
[2] 范德立，《约翰福音主题研究》，81。
[3] Arichea, “Translating ‘Believe’ in the Gospel of John,” 205, 207.
[4] Arichea, “Translating ‘Believe’ in the Gospel of John,” 206; Turner, “Soteriology in the Gospel of John,” 272.



[God] sent me."

"我［耶稣］知道你［神］常常听我，但我说这话，是为了周围站着的群众，叫他们信是你［神］差了我来。"

依据上述两段经节，"信"之后有三处连接了（关系）代名词，分别代表了"信耶稣的话"、"信耶稣是基督"、"信耶稣是神差派"。故约翰福音的"信某事"（believe that）多处代表信耶稣的话，或信耶稣的身分或行为。在此脉络下，此处的"信"某事与上一段的"深信"，两者应具有同样的性质与份量。

3."信"之后不连接宾语

在许多处经文中出现"信"之后不连接任何宾语，阿里切亚指出最佳的理解方式是，"耶稣"就是经文中没有出现的隐形"宾语"。所以这些经句的意涵仍然是"信"（耶稣），故此脉络下没有宾语的"信"与第一种语境的"πιστεύω εἰς"（believe into）实质上相当。[1] 以下举例说明之。[2]

4:53 这父亲就知道，那正是耶稣告诉他"你的儿子好了"的时候，他自己和全家就"信"了。

6:47–48 我实实在在告诉你们，"信"的人有永生。我就是生命的食物。

9:38 那人说："主啊，我信。"就向他［耶稣］下拜。

4:53 的脉络是耶稣行了第二个神迹，治好了大臣垂死的儿子，大臣全家就信了耶稣。对照于耶稣所行的第一个神迹（变水为酒），耶稣的门徒就信他是主（2:11）；4:53 的"信"应该也是"信耶稣是主"的意义。至于 6:47 的"信"，从上下

[1] Arichea, "Translating 'Believe' in the Gospel of John," 207.
[2] Ibid., 208.

文脉络来看，可以肯定“信”的对象就是耶稣。最后，当耶稣对生来瞎眼的人说，你信神的儿子吗？9:38 中，他回答“我信！”，这也是“信”耶稣。所以，这两节经文的“信”实乃等同于第一种语境的“believe into”，也就是“深信”。从而查尔斯·秉（Charles Bing）也说道，believe 之后未连接宾语，与加上宾语，两者具有相同的意义及强度。[1]

（三）不足够的“信”？

如上所述，不同于一般意义的 πιστεύω，约翰福音的“信”（πιστεύω）代表了深的伦理关系——“深信”，即全然的信靠，完全的信任，甚至将自己的生命委身、交托，因此耶稣赐给深信者永生。不过，约翰福音中也不是所有的 πιστεύω 都具有“深信”的意义。

范德瓦（van der Watt）将享永生的“深信”径称之为“拯救的信”（salvific faith），详细研究了约翰福音，指出该书中有若干关于“信”的事件，并不是“拯救的信”。举例而言，（2:23–25）许多人看到耶稣在耶路撒冷所行的神迹，就信了他的名，但耶稣对这些人并不完全肯认。范德瓦说道，此处经节在于强调单单相信神迹是不足够的。固然神迹能引导众人进一步亲近耶稣，但是仅仅信耶稣会行神迹奇事是不够的，必须再加上更大的信心方得拯救。也就是说，必须要明了耶稣的基督身分及重要性，才会达到完全的信靠及信任。正如在第 3 章中，尼哥德慕只信了神迹，但耶稣的教导是，要信他是上帝所赐下的独生子，要叫世人因他得救。[2]

在 6:14–15 及 25–27 是接续在耶稣行了给五千人吃饱神迹之后的情节。若干吃饱的人到海边上了船，到迦百农想要跟着耶稣，但原因是吃饼得饱。这些

---

[1] Bing, “The Condition for Salvation in John’s Gospel,” 29.

[2] van der Watt, “Salvation in the Gospel of John,” 120.



人追随耶稣单为了可以得到赏赐及好处，这样的信还不是拯救的信。换言之，以寻求己利（self-seeking）的态度信主，这样的信是不足够的信。类似的情节也记载于 12:42–43。因耶稣行了许多神迹，犹太长官中有些信他，但害怕被赶出会堂，就不敢公开承认，因为他们爱众人给的荣耀，过于爱神。[1]

另外值得一提的是 9:24 以下，耶稣治好生来瞎眼人的后续。法利赛人第二次盘问开眼人，但他为耶稣强力辩护："自古以来，没有人听过生下来就是瞎眼的，有人可以开他们的眼睛。这人若不是从神那里来的，他就不能作甚么。"（9:32–33）法利赛人不听，并将他赶出会堂，以至于他失去庇护，但他仍拜耶稣。综上所述，拯救的信是一种舍己（self-sacrificing）的信，亦即对耶稣的话语及身分的全然接受，甚至因此而完全翻转了一个人的思想及行为，过着顺服神子之吩咐的生活。[2] 有学者指出，约翰的"信"包含两层意义。第一，承认耶稣就是基督。第二，基于此，顺服他并作他的门徒，从而行出基督徒的品格及行为。[3]

五、结语

本文研析了约翰福音中，关于"永生"的三个基本问题：1.永生之内涵为何？2.永生是今世或未来之事？3.人如何能获得"永生"？只要"信"吗？并获得以下的研究结论。

（1）关于永生之内涵

经本文的整理，学术界对于"永生"内涵有四个不同看法：1.恒常生命、2.属灵生命、3. 将来临生命、4. 复活生命。"恒常生命说"与"属灵生命说"指出，永生

---

[1] Ibid.

[2] Ibid. 121–122.

[3] 范德立，《约翰福音主题研究》，85。

与今生之差别，分别是“数量”的不同，或是“质”的不同。但是属灵生命说却没有说明属灵的永生，其具体内涵为何。

本文把“将来临生命说”与“复活生命说”合称为“复活组”，因为这两说导入了“未来复活”的元素，也因此这两说得以将“永生”之内涵描述的更具体。“将来临生命说”延续了犹太人有“未来世界”的思想传统，而“永生”就是未来世界来临时的生命。而未来世界何时会来？旧约但以理书指出此事与复活有关。“复活生命说”则具体说明了“永生”就是耶稣再来行审判之后，相信者复活而得到的生命。

（2）关于永生是今世或未来之事

学术界中大多数的看法是，约翰的永生是今世之事，同时也是未来之事。这个学术见解大体上采取“复活组”的立场，亦即“永生”是“复活的生命”，或“将来临时候的生命”。“永生”完整而终极的实现是在：耶稣“复活”之“将来临时候”的生命，所以永生是未来之事。（这样的看法也存在于共观福音书）但是约翰福音更进一步表达，耶稣使向未来盼望的永生，提前到让相信者在今生今世即得享有，但是永生是有可能会失去的。

（3）人如何能获得“永生”？只要“信”吗？

在约翰福音中的多处经文出现耶稣的谆谆教导，使得学者们对此问题也大多抱持肯定的立场。透过对希腊文 πιστεύω（信）的文法及句型研究，吾人可以了解到约翰赋予“信”深厚的伦理意义，即“深信”——完全的信靠并将自己交托给主，因此耶稣赐给深信者永生。不过，也不是所有在约翰福音中出现的 πιστεύω 都达到“深信”的程度。单单相信耶稣会行神迹奇事，是不足够的。以寻求自身好处的态度来相信、追随耶稣，也是不够的信。除了承认耶稣是基督、神的儿子，还必须从而自我顺服、牺牲，做主的门徒，这才是约翰所想要表达的“深信”、真正的“信”。



参考文献

Arichea, Danial C., "Translating 'Believe' in the Gospel of John," *The Bible Translator* 30, no. 2 (1979): 205–209.

Bing, Charles C., "The Condition for Salvation in John's Gospel," *Journal of the Grace Evangelical Society* 9, no. 16 (1996): 25–36.

Brant, Jo-Ann A., "A Sure Thing: Death and Eternal Life in the Gospel of John," in *Vision: A Journal for Church and Theology* 5 (2004): 61–65.

Coetzee, J. C., "Life (Eternal Life) in John's Writings and the Qumran scrolls," *Neotestamentica* 6 (1972): 48–66.

Davis, J. C., "The Johannine Concept of Eternal Life as a Present Possession," *Restoration Quarterly* 27, no. 2 (1984): 161–169.

Keener, Craig S., *The Gospel of John: A Commentary*, Volume 1 (Grand Rapids, Mich: Baker Academic 2010)

Köstenberger, Andreas J., *John* (Grand Rapids, Mich: Baker Academic 2004).

Niemelä, John, "The Message of Life in the Gospel of John," *Chafer Theological Seminary Journal* 7, no. 3 (2001): 2–20.

Pester, John, "Eternal Life in the Gospel of John," *Affirmation and Critique* 22, No.2 (2017): 25–38.

Roberts, J. W., "Some Observations on the Meaning of 'Eternal Life' in the Gospel of John," *Restoration Quarterly* 7, no. 4 (1963): 186–193.

Thompson, Marianne Meye, "Eternal life in the Gospel of John," *Ex Auditu: An International Journal for the Theological Interpretation of Scripture* 5 (1989): 35–53.

Turner, George Allen, “Soteriology in the Gospel of John,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 19, No. 4 (1976): 271–277.

van der Watt, Jan G., “Salvation in the Gospel of John,” in *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology*, ed. Jan G. van der Watt (Leiden, Boston: Brill, 2005), 101–131.

古德恩（Wayne Grudem），《系统神学》（*Systematic Theology*），张麟至译（高雄：更新传道会，2011）。

卡森（D. A. Carson），《约翰福音注释》（*The Gospel According to John*），潘秋松译（南帕萨迪纳：麦种传道会，2007）。

范德立（D. George Vanderlip），《约翰福音主题研究》（*Christianity According to John*），张子义译（台北：华神，1985）。

柯鲁斯（Colin G. Kruse），《丁道尔新约圣经注释：约翰福音》（*Tyndale New Testament Commentaries: The Gospel According to John*），杨碧芳译（台北：校园书房，2005）。



Life, Death, and Beyond: Multidimensional Analysis of ζωὴ αἰώνιος and Its Theological Implications in the Fourth Gospel

Yao-kuo Eric CHIANG https://orcid.org/0009-0000-7567-645X

Chung Yuan Christian University

Abstract: This paper explores the concept of "eternal life" (ζωή αἰώνιος) in the Gospel of John and its theological implications. By reviewing four main interpretations of the meaning of "eternal life" in scholarly discourse – (1) everlasting life, (2) true, new, and spiritual life, (3) eschatological life of the future age, and (4) resurrected life – the paper highlights the clarity and prominence of the "resurrected life" perspective. Furthermore, it examines whether eternal life is a present reality or a future hope. The majority of scholars support the "present age view," asserting that believers can obtain eternal life in the present while also acknowledging its future dimension, thus presenting a "two-stage view" of eternal life. Finally, the paper addresses the question of how to attain eternal life, emphasizing that in the Gospel of John, "faith" is the sole necessary and sufficient condition. However, this faith is not a superficial belief but a wholehearted commitment to and union with Christ. In summary, through a multidimensional analysis of eternal life, this paper elucidates the rich meaning and significant theological implications of the core message of the Gospel of John: "believing in Jesus to obtain eternal life."

Keywords: Gospel of John, eternal life, resurrection, present age, faith

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0006

“道”入《圣经》（一）：重探新教中文《圣经》“道”译 *Logos* 的历史起点

周歌珊 https://orcid.org/0009-0002-8895-4249

上海大学宗教与社会研究中心

摘要：本文为“道”译 *Logos* 早期接受史研究的一部分；该研究意在展现“道”译 *Logos* 形成的历史处境，以弥补过往探讨对义理的偏重。传统上认为，“道”译 *Logos* 最早出现于新教二代译本。由此出发，本文将考察范围扩展至 1836 年前的早期伦敦会传教士出版物；经初步梳理后指出，“道”译 *Logos* 最晚在 1830 年代初已见于一般宣教作品，如马礼逊的《古圣奉神天启示道家训》（1832）、及麦都思的《福音调和》（1834）均有运用。故而，本文修正了“道”译 *Logos* 的历史起点，且为深入的处境讨论提供了更明确的落脚点及素材。

关键字：道-*Logos*、二代译本、马礼逊、麦都思、《福音调和》、《古圣奉神天启示道家训》

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0007



引言

在《圣经》中译相关讨论中，《约翰福音》序言中 *Logos* 的译法是一无法忽略的主题。[1] 该希腊词语有"言语、理性"等义，在希腊化犹太教中也与上帝的创世智慧（*sophia*）关联，在《约翰福音》序言则成为"耶稣基督"的代名词。在中文译经史中，它先是被天主教传教士音译为"物尔（耳）朋"（*verbum*）、或直译作"言"。而自新教第二代译本将之译作"道"后，"道"译 *Logos* 之法便开始在新教中沿用，而"言"之译法则保留在多数天主教译本和东正教译本。本文将先对现有研究做一简要回顾，以明确相关学界共识，再转向早期新教传教士文献，重探"道"译 *Logos* 的历史起点。

一、"道"译 *Logos* 的研究回顾

自 1980 年代至今，[2] 学界涉及《圣经》中"道"译 *Logos* 的研究，就研究目标而言，大致可分为三类。

其一，历史处境探讨和现状综述，如赵翔、颜方明与秦倩、罗木兰等。[3] 后两者均指出"郭实腊译本"或"麦都思译本"，即本文所称之新教第二代中文译本（以下简称"二代译本"），[4] 为最早采纳"道"译 *Logos* 的《圣经》中译本。而

[1] 本文中的 *Logos*，指希腊文词语 ὁ λόγος；而所谓"'道'译 *Logos*"，亦仅限于指多数中文圣经在《约翰福音》序言中以汉字"道"来翻译 ὁ λόγος 的做法。

[2] 更早研究可参 J. O. Zetzsche, *The Bible in China: The History of the Union Version Or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*, Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute, 1999, p. 69。

[3] 赵翔：《圣经的归化翻译策略——以"道"字为例》，《牡丹江大学学报》18（2009.06）：121–123；颜方明，秦倩：《传教士〈圣经〉汉译的殖民语境顺应研究——以 Logos 从"言"向"道"转化的历时性诠释为例》，《中国翻译》36（2015.01）: 45–49；罗木兰，《汉语〈圣经〉中以"道"对"逻各斯（Logos）"的翻译：不同的观点、途径与方法》（英文），《比较经学》7（2016.01）：67–97。

[4] 关于新教第二代译本的历史及文本，参周歌珊，《新教第二代中文译经研究回顾》，《中国基督教研究》17（2021.12）：245–275。

海外学者亦普遍持此观点。[1] 进一步，颜与秦等人还将郭实猎（K. F. A. Gützlaff）视为最可能的“道”译 *Logos* 第一人；[2] 理由是，其曾提及道教三清与三位一体、“道”与希腊哲学中 *Logos* 的对应关系。[3] 不过，这类看法实非郭实猎独有，上可溯至明清天主教。[4]

其二，在哲学和神学层面来品评译词选择是否得当。中国哲学之“道”与基督教的 *Logos* 在不同语境中内涵自有异同。一般认为，二者在本体论等方面多

---

1 如 G. W. Sheppard, “The Bible in China.” *China Christian Year Book* 17 (1929): p. 398; Paul Henry Bartel, “The Chinese Bible: Being a Historical Survey of its Translation.” Ph.D. diss., University of Chicago, 1946: p. 30; 刘翼凌，《评乐门版新译新约及其宣传》，《译经论丛》，香港：福音文宣，1979, p. 98；转引自 Jost Oliver Zetzsche*, The Bible in China: The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*, Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute, 1999, p.69, n.63。

2 K. F. A. Gützlaff 的中文译名向来众说纷纭。本文在引用他人著述时，会遵循原引文用名；在自行论述时，则依其自署统称“郭实猎”。

3 K. F. A. Gützlaff, *Journal of Three Voyages Along the Coast of China, in 1831, 1832, & 1833: With Notices of Siam, Corea, and the Loo-Choo Islands*, London: F. Westley and A.H. Davis, 1834, p.327: “Laou-tsze, the founder of the Taou sect, was a contemporary of Confucius. His metaphysics are far more subtle than those of Confucius, their tendency is less practical, and hence they have fewer votaries, and are understood only by the higher order of Taou priests. Though they are much less perspicuous than the Confucians, yet they speak of a future state; they glance at the existence of a Supreme Being, and urge the human mind to the practice of virtue by notions draw from a future state of existence. Yet they do not exclude, but inculcate idolatry. The San-shing, or three precious onese in heaven, has evidently reference to the mystery of the Trinity, of which tradition has found its way even to China. The Yuh-hwang, or Shang-te, the supreme emperor and most honourable in heaven; Pih-te, the northern emperor; Hwa-kwang, the god of fire, and a whole train of lares, penates, and other inferior gods, demonstrate sufficiently, that without the aid of divine revelation, we never know the only true God. Their Taou, reason, or the essence of all reason, and the fountain whence all reason flows, coincides in many respects with the logos of the Platonic school.” 颜方明与秦倩，《殖民语境顺应研究》：47–48。

4 如傅圣泽，参魏若望：《耶稣会士傅圣泽神甫传：索隐派思想在中国及欧洲》，郑州：大象出版社，2006 年，第 191–195 页。马礼逊也在自己的词典中加入了相关释义，“Taou 道 in the books of Laou-tsze is very like the *Eternal Reason* of which some Europeans speak; *Ratio* of the Latins, and the *Logos* of the Greeks.”（斜体为原书所加）, R. Morrison, *A Chinese Dictionary of the Chinese Language*, Part II., vol. I, Macao, China: the East India Company’s Press, 1819, p.820。



有相通，但根本上前者缺乏后者的人格化特质，即“成肉身”。[1] 个别学者更强调“道”与 *Logos* 在意义上的不对等，而偏好突出 *Logos* 的异文化特性，如谢扶雅、冯象、杨远征就认为“言”的翻译更恰当。[2] 也有学者倾向于认为，并不存在完全对等的译词，多样的译词选择反而可为跨文化语境诠释提供丰富的渠道，如祝帅、任东升等。[3]

除此之外，大多数研究都可归入第三类，即将“道”译 *Logos* 作为一个既定文化现象，不执于“名”，径行阐发。[4] 在后两类研究中，言及“道”译 *Logos* 的起源，多笼统溯及新教在 19 世纪的译经活动，也有视“委办本”为始作俑者的。

综上，关于“道”译 *Logos* 的探讨，现下多在哲理层面展开，即对“道”与 *Logos* 的意涵进行辨析及阐发；也有论及历史处境，多流于“顺应”、“归化”等理论框架，缺乏基于历史文本的讨论。就此而言，“道”译 *Logos* 的历史研究仍有待深入。而若要探究这一译法的历史形成，首先便是明确其发展的关键节点，有所立足，方可展开具体处境下的探讨。这便是本文的主要目标。

---

[1] 这显然是割裂道教实践与其思想才能得出的结论。而这一惯常路径，与传教士们在 19 世纪重新“发现”道家亦有关联。

[2] 谢扶雅：《圣言与道的和合》，《道与言——华夏文化与基督文化相遇》，刘小枫编，上海：三联书店，1995 年，第 409–412 页；杨远征：《言与道：λόγos 的汉译问题》，陕西师范大学学报（哲学社会科学版），40（2011.01): 68–73；冯象:《福哉，苦灵的人》，《新约》，香港：牛津大学出版社，2019, 第 xii–xiii 页。

[3] 任东升，《道、言、话之分野与融合——“经文辩读”视域下的当代圣经汉译考察》，《圣经文学研究》10（2015.04）：266–283；祝帅：《“道”与“圣言”的张力——现代汉语语境下〈约翰福音〉“λόγοζ”的几种解读》，《金陵神学志》2007（01）: 198–210。

[4] 张子元：《约翰福音引言的“道”与中国之“道”，《道与言》 第 413–449 页；胡应强：《约翰的道论和老子的道论》，《金陵神学志》2011（01）：112–126；何光顺，《Said：语词、父性和存在——从哲学角度看〈圣经〉译本中 λογος、Word 和“道”的互训》，《现代哲学》2017（05）：85–90；Joseph H. Wong, "Logos and Tao: Johannine christology and a taoist perspective," *Path* 2 (2003): pp. 341–374。

二、"道"译 *Logos* 的历史起点重探

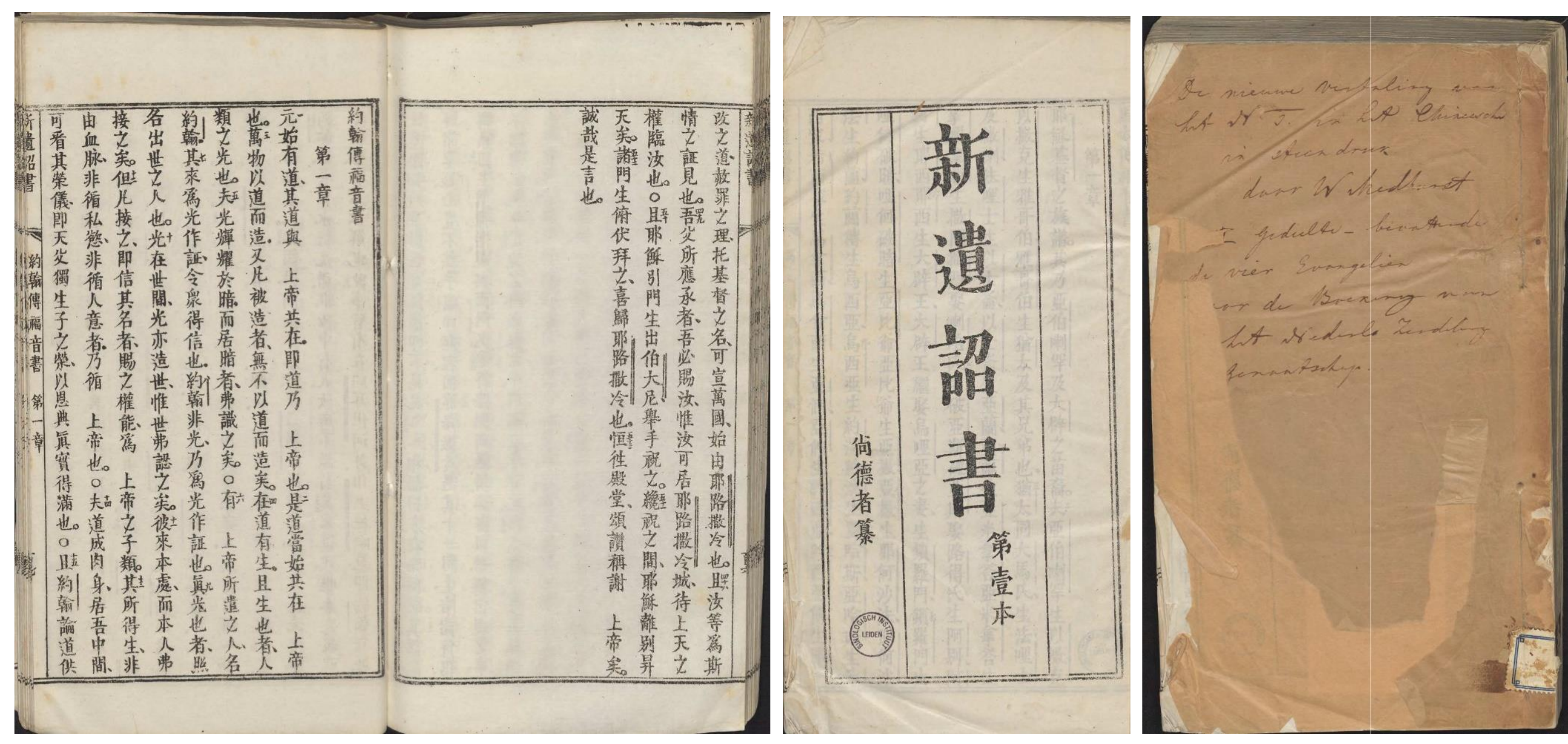
1、二代译本作为一个节点

若将追溯范围限定于正式的《圣经》译本，如《古新圣经》、《神天圣书》、《新遗诏书》等，那么在二代译本之前，的确没有任何中译本用"道"来译《约翰福音》序言的 *Logos*（参附录 1）。就此而言，我们可将 1836 年视为"道"入圣经的一个标志性节点。

因为这一年，二代译本的新约部分问世了。先是在巴达维亚（Batavia）的伦敦会（London Missionary Society, LMS）印刷所，至当年年底，新译本已用石印法（lithography）印至第二版，超千部。而新加坡的美部会（American Board of Commissioners for Foreign Missions, ABCFM）印刷所稍慢；译稿经其负责人帝礼士（David Tracy）修订后，亦于当年完成雕版。[1]两处刊本内文及版

[1] 参苏精：《铸以代刻：十九世纪中文印刷变局》，北京：中华书局，2018 年，第 133–135 页；蔡锦图：《圣经在中国》，香港：道风书社，2018 年，第 146–149 页，Wylie, *Memorials*, p. 31, Medhurst no.25，所载最早为 1837 年版。伦敦会刊本上下两册，封面署麦都思（W. H. Medhurst）笔名"尚德者"，以《新遺詔書》为题。而美部会刊本署"新嘉坡堅夏書院藏板"，以《救世主耶穌新遺詔書》为题，并注"依本文譯述"；全本有大小两种版式，另有单行本。这第一批二代译本，目前公开领域中，美部会存本多已数码化，如：1）HYC TA1977.5 C1836（http://id.lib.harvard.edu/alma/990081262930203941/catalog）; NLA CHR B 225.4 B582 1839 （http://catalogue.nla.gov.au/Record/910454; https://bkbible.fhl.net/ob/nob.html?book=193; 此本似为"信望爱"中 "郭实腊译本"的新约文本）; 2）OBL Sinica 1986（https://solo.bodleian.ox.ac.uk/permalink/44OXF_INST/35n82s/alma990221431320107026）; 3）ÖNB Sin 193-B ALT SIN （http://data.onb.ac.at/rec/AC07648902）；而伦敦会存本均未数码化，如：1）CBL BSS.609.E37.1（DM 2480Spillet 37; https://idiscover.lib.cam.ac.uk/permalink/f/t9gok8/44CAM_ALMA21298575620003606）；2）Leiden SINOL. Gutz 28（https://catalogue.leidenuniv.nl/permalink/31UKB_LEU/18s393l/alma990025735840302711）；3）CdF B IX 4-32(1–4)（第一、二册；https://omnia.college-defrance.fr/permalink/33CDF_INST/1kslc0r/alma990003007050107166）；4）PTS SCD#3081（https://go.exlibris.link/KV8rqQVS）；5）NYPL OVQ 09–416（https://www.nypl.org/research/research-catalog/bib/b14217455）; 6）Yale Mlp691 C5 865g（https://search.library.yale.edu/catalog/3357777）；末三者未考。

附录 1 最早运用“道”译 *Logos* 的新教二代译本例一：《新遺詔書》，巴达维亚：伦敦会印刷所，1836–37 年（莱顿大学图书馆郭实猎特藏，Leiden University Library SINOL. Gutz 28）：[1]



改之道、赦罪之理、托基督之名、可宣萬國、始由耶路撒冷也。汝等爲斯
情之証見也。吾父所應承者、吾必賜汝、惟汝可居耶路撒冷城、待上天之
權臨汝也。○且耶穌引門生出伯大尼、舉手祝之。纔祝之間、耶穌離別昇
天矣。諸門生俯伏拜之、喜歸耶路撒冷也。恒往殿堂、頌讚稱謝　上帝矣。
誠哉是言也。

約翰傳福音書

第一章

元始有道、其道與　上帝共在。即道乃　上帝也。是道當始共在　上帝
也。萬物以道而造。又凡被造者、無不以道而造矣。在道有生。且生也者、人
類之光也。夫光輝耀於暗。而居暗者、弗識之矣。○有　上帝所遣之人名
約翰。其來爲光作証、令衆得信也。約翰非光、乃爲光作証也。眞光也者、照
名出世之人也。光在世間、光亦造世、惟世弗認之矣。彼來本處、而本人弗
接之矣。但凡接之、即信其名者、賜之權能、爲　上帝之子類。其所得生、非
由血脉、非循私慾、非循人意者、乃循　上帝也。○夫道成肉身、居吾中間、
可看其榮儀、即天父獨生子之榮、以恩典眞實得滿也。○且約翰論道供

新遺詔書　約翰傳福音書　第一章

新遺詔書

尚德者纂

第壹本

---

[1] 同为伦敦会巴达维亚印刷所刊本，莱顿藏本与剑桥藏本不同版（如上图路加福音末页开头，即较剑桥藏本多了“改”字）。不过，二者在约翰福音此页内文并无差别。关于二代译本刊本及现存状况，参前注。

附录 2 最早运用"道"译 *Logos* 的新教二代译本例二：《新遺詔書》，澳門書院，1840 年（法兰西学院汉学研究所图书馆，La bibliothèque d'études chinoises du Collège de France, Magasin Chine Cote B IX 4–27bis, 4–27 (1–2), 4–32 (1–4)）：[1]





[1] 感谢 Esther LIN 帮手摄影。该套藏本计四册，2022 年初时尚未修复，故未考内文。上图左起第一本为罗孝全（Issachar Jacox Roberts）署名的二代译本刊本（4–27bis），极其罕见，参 Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*, Shanghae: American Presbyterian Mission Press, pp.96–97；罗孝全 1836 离开美国，先在巴达维亚随麦都思学习中文，并获得了二代译本（Watler T. Durham, "Exploring Local History Can Lead to Faraway Places", *The Courier* 42(2004 Feb): pp.4–5），至 1837 年中方迁往澳门。第二本应为马礼逊译本（4–27 (1–2)），近似 1825 年后刊本（如 NLA LMS 565）。第三本和第四本分别为伦敦会巴达维亚印刷（4–32 (1–4)的前两册）和美部会新加坡印刷所刊印的二代译本（4–32 (1–4)的第三册）。

附录 3:《约翰福音》1:1–3 原文及中译对照表

希腊文本[1]		Ἐν ἀρχῇ ἦν **ὁ λόγος**, καὶ **ὁ λόγος** ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν **ὁ λόγος**.	οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.	πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν ὃ γέγονεν[2].
克莱门本[3]	1592	In principio erat **Verbum**, et **Verbum** erat apud Deum, et Deus erat **Verbum**.	Hoc erat in principio apud Deum.	Omnia per ipsum facta sunt: et sine ipso factum est nihil, quod factum est.
英皇钦定本[4]	1611	In the beginning was **the Word**, and **the Word** was with God, and **the Word** was God.	The same was in the beginning with God.	All things were made by him; and without him was not any thing made that was made.
《聖經直解》[5]	1636	厥始**物爾朋**已有。斯**物爾朋**實在天主。實即天主。	斯實在天主。于無始之始。	萬物繫（？）之受造。匪斯無一物。

[1] 整体而言，诞生于宗教改革至航海宣教时代的译本，《新约》多依据公认文本（*Textus Receptus*, *TR*）。以马殊曼—拉撒译本为例，所参为格利斯巴赫（J. J. Griesbach）的评鉴文本；格利斯巴赫在其老师瑟姆勒（J. S. Semler）的东-西两分文本类型（the Oriental and the Western recesions）基础上，进一步提出了三分说（the Western, Alexandrian, Constantinopolitan groups）；但这些评鉴内容主要反映在校勘栏中，其正文依循公认文本；而马-撒本也很明顯仍是一个公认文本影响之下的译本。狭义上的"公认文本"指伊拉斯莫所确立的新约希腊文本；广义上的"公认文本"可泛指 16 至 17 世纪以伊拉斯谟版本为代表和主体的一类希腊文《新约》文本。如钦定本基於特奥多·贝扎（Théodore de Bèze）的两个版本（1588–89, 1598），后者则可经出版商司提恩（Robert Estienne，常以拉丁名 Stephanus 见称）的第四版《新约》（1551）而追溯至伊拉斯谟后期版本。依现代文本评鉴理论，"公认文本"主要基于拜占庭文本类型（Byzantine Type）手稿，与目前流行的 Nestle-Aland 评鉴文本多有出入。不过就本文所关注内容，暂无重要异文。

[2] *NA* 在第三节句逗上有所不同：最末的 ὃ γέγονεν 被并入下一句，成为"what has come into being in him was life"（*NRS*）；和合本修订版已认同此断句。

[3] *Sixto-Clementine Vulgata*。武加大本在历史上经历过两次连续修订（*Sixtine Vulgata*, 1590; *Sixto-Clementine Vulgata*, 1592），分别以当政教皇而得名。其中，质量较好的克莱门本为天主教官方沿用，直至 1979 年新武加大本（*Nova Vulgata*）问世。通常认为，白徐福音书单列本（罗马本）及贺清泰《古新圣经》即以克莱门本为底本。关于白徐四福音之合参版（剑桥本、大英本及马礼逊誊本）的底本，参王硕丰，《早期汉语〈圣经〉对堪研究》，北京：社会科学文献出版社，2017 年，第 92 页。

[4] 钦定本（Authorised Version）是新教早期中文译经的参考文本之一。

[5] 阳玛诺（Manuel Dias Júnior）译，《天主降生聖經直解·週年瞻禮第九卷·天明之經》，第 21–33 页；所参 ARSI IAP. SIN. I. 70/1-2（https://arsi.jesuits.global/en/digital-arsi/chinese-books/；关于版本参王硕丰：《对堪研究》，第 23-27 页；其中引陈伦绪之目录，指 ARSI 藏本为 1642 年版；然 ARSI 藏本与书中所举 1642 版图示不一致，却与 BnF Chinois 6723 译订准信息及版式一致，后者被归为 1636 年版）。注解主论圣父与圣子关系，不扩展解释"物爾朋"之意。

白徐本[1]	*ca.*1707	當始已有**言**。而**言**在神懷。且**言**為神。	當始有此于神懷也。	萬有以之得作。且凢受作者。無不以之而作焉。
《古新圣经》[2]	*ca.*1805	起初有“**物耳朋**”[3]，“**物耳朋**”在同天主一塊 “**物耳朋**”也是天主，	這“**物耳朋**”起初與天主偕。	萬物被他受造，無他，所受造的萬物內，一件沒造。
《神天圣书》[4]	1823	當始已有**言**而其**言**偕神、又其**言**爲神、	此者當始偕神也。	萬物以之而得作、又凡受作者無不以之而作焉。
《天地萬物論》[5]	1832	當始已經有了道、言、而其道、言偕神、且其道、言爲神、		萬有以之而得作、卽凡受作者、無不以之而被作也。
《吾主耶穌基理師督降生傳》[6]	1832	當始經有**道**、且其**道**同神、並其**道**爲神也、		萬有以**道**得作、且凡受作者、無不以**道**而被作焉、
《勸世說》[7]	1832	當最始初業已有了**道**、且其**道**同神、且其**道**爲神者也。	斯**道**者、當始初已經有了與偕神也。	凡所有之萬物、皆由這個**道**而被造作、所有被作者、未有不以此**道**而被作也。

1 白日升与徐若翰所译；此参罗马本（BC MS 2024, https://casanatense.on.worldcat.org/oclc/1322109472），马礼逊抄本（hkulebooks_11868, https://digitalrepository.lib.hku.hk/catalog/j9602s813#?c=&m=&s=&cv=&xywh=-6216%2C-438%2C17129%2C8758）此处与之无异。关于白徐本存本及相互关系，参蔡锦图：《圣经在中国》，第 34–43 页，并剑桥抄本简介（https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-10067/1）。1707 年为白日升过世之时间。

2《圣若望圣经并序》，郑海娟主编：《古新圣经残稿》，北京：中华书局，2014 年，第 2903 页。关于《古新圣经》之完成时间，参同上，第 21–23 页。

3 原注：““物耳朋”是辣丁話，解说：话。眾聖人用這“話”，為呼天主聖子——從天主聖父出的。如言出於人，言出於人，但是虛音，不與人同性同體；從天主聖父出的這言，與聖父同性同體。”见郑海娟主编：《古新圣经残稿》，第 2906 页。

4 马礼逊的《圣若翰传福音之书》完成于 1811 年，1813 年与其他新约作品合并出版，名《耶稣基利士督我主救者新遗诏圣书》，可参存本较多，如 SBB Libri sin.152，BnF Chinois 7466–7467，ÖNB Sin 16-C ALT SIN 等。《旧约》译本至 1820 年方完成；后又与《新约》部分合并、以《神天圣书》为名，于 1823 年 5 月出版；本文所引部分并无变动。

5 《古聖奉神天啟示道家訓·本一》，此参 NLA LMS 282。
6 《古聖奉神天啟示道家訓·本二》，此参 OBL Magd.Coll.Chin.14。
7 《古聖奉神天啟示道家訓·本四》，此参 NLA LMS 282。

《福音調和》[1]	1834–35	當始有**道**、道者、指耶穌也、而**道**在神、即**道**乃神也、	是則當始共在神也、	萬物以之而作、又凡受作者、無不以之作矣	
二代译本 I[2]	1836–38	元始有**道**、其**道**與　上帝共在、即**道**乃　上帝也。	是**道**當始共在　上帝也。	萬物以**道**而造、又凡被造者、無不以**道**而造作矣。	
二代译本 II[3]	1836–38	元始有**道**. 其**道**與上帝共在. **道**卽乃上帝也。	是**道**當始共上帝在也。	萬物以**道**而造. 又凡被造者、無不以**道**而造作矣。	同丛报 4&5[4]
二代译本 III[5]	1839	元始已有**道**、其**道與**上帝永在、**道者**卽上帝也。	是**道**當始共上帝在也。	萬物以**道**而造、又凡被造者、無不以**道**而造作矣。	同丛报 6
二代译本 IV[6]	1847?	元始有**道**、其**道**與上帝共在、而上帝乃其**道**也。	此**道**於元始共上帝在也。	萬物以之成焉、而所成者無一、並不以之而成焉。	

[1] 此参 OBL Angus Library Chinese 2.31。

[2] 《新遺詔書》（尚德者纂），所参藏本：CBL BSS.609.E37.1。

[3] 《救世主耶穌新遺詔書（依本文譯述）》（新嘉坡堅夏書院藏板），所参藏本：HYC TA1977.5 C1836; NLA CHRB 225.4 B582 1839; NLS 225 BIB（Lee Kong Chian Reference Library）; ÖNB Sin 193-B ALT SIN。上述四个藏本，虽图书馆标注有所差异，但实际版式一致，内容亦似相同（就本文所提及过的所有经文而言）。

[4] 至 1846 年委办本翻译期间，裨治文主编的《中国丛报》（Chinese Repository）亦刊登过《约翰福音》首节译文，征询意见。译文共六种，前三种为白徐、马礼逊、马殊曼译本；后三种据称出自“新修订版之参与者”，实际分别如表格所示，文同二代译本。而本文推测，之所以出现两种相同的译文，很可能是因二代译本前两个版本，即伦敦会版（二代译本 I）和美部会版（二代译本 II），此处译文极其相似，《丛报》在编印过程中很容易便错失差异。

[5] 《救世主耶穌新遺詔書（依本文譯述）》（道光十九年鐫，新嘉坡堅夏書院藏板），所参 HYC TA1977.5 C1839（http://id.lib.harvard.edu/alma/990081262940203941/catalog）。

[6] 《救世主耶穌新遺詔書（據實希蠟原本繙譯）》，所参藏本：1）CBL DM 2487（BSS.609.E47.1, Spillet 48; 扉页有英文手写“第九版，印刷于 1847 年 8 月 16 日，福汉会，黄纸九分”; https://idiscover.lib.cam.ac.uk/permalink/f/t9gok8/44CAM_ALMA21298571000003606）; 2）ÖNB Sin-63C（http://data.onb.ac.at/ABO/%2BZ43209702）。二代译本在郭实猎手中多次修订，此处仅列其中一版，参蔡锦图：《圣经在中国》，第 152 页。



式略有差别，前者题为《新遺詔書》，后者为《救世主耶穌新遺詔書》，但均以"道"为 *Logos* 译词。此后的二代译本，经持续修订，仍沿用了"道"的译法，[1] 由此开启了新教中文圣经译本的"道"译 *Logos* 时代。

2、进一步追溯

二代译本虽是最早运用"道"译 *Logos* 的正式译本，但这般译法显然不会凭空出现。要么，在二代译本出现之前，"道"译 *Logos* 已出现在普通宣教作品中；要么，它至少已出现在某（几）位二代译者的脑海中。而以往研究似乎未考虑前一种可能性，径直从二代译者个人思想入手；且不知何种原因，直接将郭实猎视为最可能的始作俑者，并尝试从其神学背景、相关论述、及当时的殖民语境来理解"道"译 *Logos* 的形成缘由。[2]

其实，无论循上述哪种可能性，都需对二代译本之前的文献进行梳理。故而，本文对在 1836 年前出版的新教中文宣教作品，主要是伦敦会传教士作品，做了一个初步筛查。[3] 从中可以发现，1830 年代早期，至少已有两位传教士在他们的作品中使用了"道"译 *Logos*，而这其中并不包括郭实猎。

2.1 麦都思所纂《福音调和》（W. H. Medhurst, *Harmony of the Gospels*, 1834）

如前文所言，1836 年出版的《新遺詔書》是最早采纳"道"译 *Logos* 的中文圣经译本。不过，稍早些，已有一部经文汇编作品用上了"道"译 *Logos*。这便是

1 参附录 1 的二代译本 III、IV。

2 陈艳敏，《译者主题性差异在圣经翻译中的体现——以马礼逊和郭实猎圣经翻译为例》，《语言教育》17（2017.5）：95–96；颜方明，秦倩：《传教士〈圣经〉汉译的殖民语境顺应研究》：45–49，亦参前文。

3 此非穷尽性筛查。相关书目参 SU Ching, "The Printing Presses of the London Missionary Society Among the Chinese",（PhD dissertation, The University of London, 1996; https://discovery.ucl.ac.uk/i）, pp.396–423。本文仅考察了其中 1836 年前已数码化的存本及部分未数码化的存本。

1830 年代中期出版的八卷本《福音调和》。[1] 此书体裁为四福音合参，即将四部福音书各自所载耶稣生平内容，一一对应，再按时序排列。其开篇与白徐本的合参版四福音类似，先以《路加福音》序言起头，再由耶稣降世之前论起，“論耶穌之本榮”：“當始有道、道者、指耶穌也、而道在神、即道乃神也、……”（约 1:1–14）。[2]

从二代译经的发展历程来看，“道”译 *Logos* 先一步出现于《福音调和》并不令人意外。因其翻译、编纂之人正是参与了二代译经的麦都思。然不知何故，未见相关讨论提及此作。相比于二代译本的其他译者（裨治文、马儒翰、郭实猎），麦都思研习中文的时间最长；且在加入广东的三人团队之前，已完成了四福音及部分新约的翻译；[3] 而也因其携稿加入，二代译经进展神速，五个多月即完成了新约部分。[4]

[1] 该作品于 1834–35 年在巴达维亚刊以石印法刊印三版，后两版有修订；除此之外均为木刻版，包括 1835 年在马六甲一版，1837 年在新加坡一版，及 1840–42 年在巴达维亚两版；参 Wylie, *Memorials*, p.31, Medhurst no.22；蔡锦图，《圣经在中国》，第 139、145 页（所录为哈佛藏本；第二段 Wylie 词条译文有误）；苏精，《铸以代刻》，第 125 页。

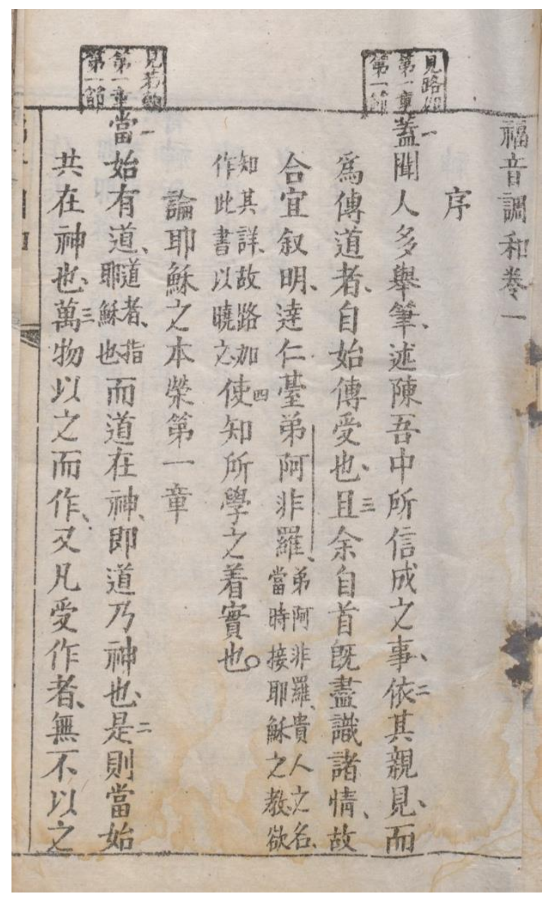
[2] 此参 OBL Angus Library Chinese 2.31。公开领域可见藏本例举：1）“卷下”：HYC TA. 1977. 6 54（第 6–7 卷，木刻；http://id.lib.harvard.edu/alma/990081274330203941/catalog），参张美兰编：《美国哈佛大学哈佛燕京图书馆藏晚清民国间新教传教士中文译著目录提要》，桂林：广西师范大学出版社，2013 年，第 141 页，no.114（断代有问题：因是木刻版，故不可能为 1834–35 年在巴达维亚最初刊印的三版）；NLA LMS 54（第 5–8 卷，石印；https://nla.gov.au/nla.cat-vn1805394）；2）全卷：LOC J726.026 M493, Gamble 202（姜别利藏书；https://lccn.loc.gov/2023389136, https://lccn.loc.gov/2023389137），未考；OBL Angus Library Chinese 2.31（石印，https://solo.bodleian.ox.ac.uk/permalink/f/89vilt/oxfaleph022148855）。

[3] 苏精，《铸以代刻》，第 126 页。

[4] 苏精，《铸以代刻》，第 119 页。

附录 4 最早应用“道”译 *Logos* 的经文汇编：《福音调和》，巴达维亚：伦敦会印刷所，1834 年（牛津大学安格斯图书馆藏，Angus Library Chinese 2.31）[1]

作矣、其內有生、生者人之光也、夫光輝耀於暗、光者即耶穌也、暗者即世間也而暗弗識之矣。
有神所遣之人、名若翰者、其來作証、以証及光、光者即耶穌也致衆得信也、彼非其光、彼者指若翰也乃証及光也、眞光
也者、乃照凡出世之人也、彼在世間、彼者指耶穌也世亦
受其作、惟世弗識之矣、彼臨本所、彼者指耶穌也而自已
之人弗受之矣、凡受之者、即信其名、賜之權能、爲
神之子、其所得生、非由血、非由私慾、非由人意者、
乃由神天也。



見路加第一章第一節

福音調和卷一

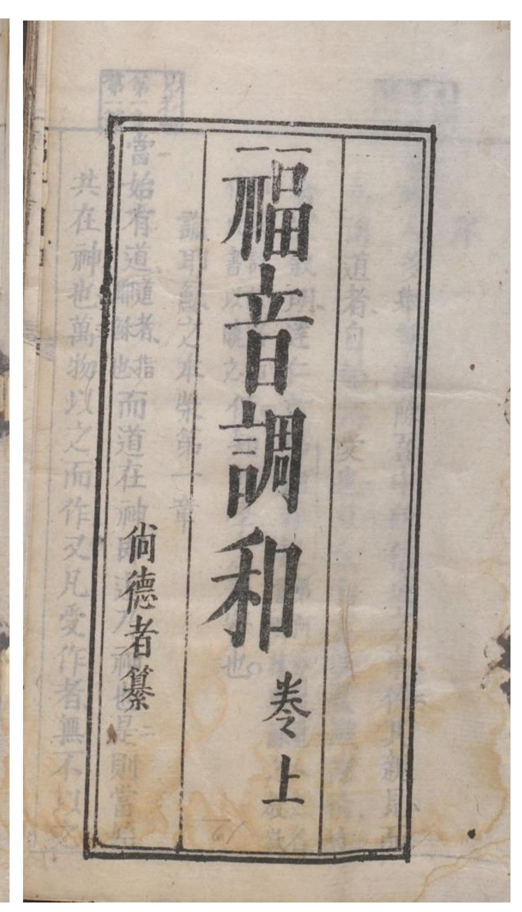
序

蓋聞人多舉筆、述陳吾中所信成之事、依其親見而
爲傳道者、自始傳受也、且余自首既盡識諸情、故
合宜敘明、達仁臺弟阿非羅、弟阿非羅、貴人之名、當時接耶穌之教、欲知其詳、故作此書以曉之路加使知所學之着實也。

見約翰第一章第一節

論耶穌之本榮第一章

當始有道、道者、指耶穌也而道在神、即道乃神也、是則當始
共在神也、萬物以之而作、又凡受作者、無不以之



福音調和

卷上

尚德者纂

[1] 感谢浸信会世界宣教会（BMS World Mission；前身为 Baptist Mission Society，旧译“大英浸信会”）与牛津大学安格斯图书及档案馆（Angus Library and Archive）授权使用。



通过经文比较，我们可发现，《福音调和》与二代译本之间多有相似。这是因为《福音调和》正是麦都思贯彻其译经理念的试水之作，奠定了其新约译稿的基础，尤其是《路加福音》。其早期宣教作品所引经文，如《神天之十條誡註明》，[1] 仍以《神天圣书》为基础，仅偶有变更句子情态或主语的做法。[2] 不过，麦都思认为。《神天圣书》存在多方不足，如“过于生硬与过分小心”、“充斥没有译出意义的字词”、“拘泥于希伯来语用语”等等，导致许多华人根本读不下去。故而，他希望在不冒犯马礼逊的情况下，“尝试一种更适合华人品味的翻译文体”。[3] 最终，其选择了四福音合参体裁，打了个擦边球：有着译经的内核——涵盖了对福音书主要章节的完整翻译， 却不算正式的 《圣经》 译本——仍是一部汇编作品、对译经原则和呈现形式（如添加注释）具有较大的包容性。[4]

---

[1] 蔡锦图将此作列在“麦都思早期译本”名下，然其中经文实引《神天圣书》，且相较于同时期其他传教士在宣教作品的《神天圣书》引文，改动并不多。本文所参：1）BSB L.sin. C 240（https://mdz-nbn-resolving.de/details:bsb11024351；图书馆备注为“Maliuxia 1832”，然该作品似未见马六甲出版记录）；2）SBB Libri sin. 226（https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN3343668443&PHYSID=PHYS_0001&view=overview-toc&DMDID=；图书馆备注为 1840 年）；3）OBL Sinica 1656 （https://solo.bodleian.ox.ac.uk/permalink/44OXF_INST/35n82s/alma990221495800107026）；4）HYC TA 1977.227 C1832 （http://id.lib.harvard.edu/alma/990081242770203941/catalog），是本文所参唯一印明出版时间的藏本（1832 年）。四者所引经文一致，版式有别（前两者版式一致；第三者与前两者正文版式一致，惟在“第十七回论悔罪信耶稣”页面，缺失框外的经文章节标注；末者版式与前三者均有别）。参 SU, “The Printing Press”, pp. 402–409, 416; Wylie, *Memorials*, p. 29。

[2] 情态变更：如第十七回，“耶稣曰爾**該**悔罪而信福音也。”（可 1:15）;《神天聖書》原无表示祈使语气的“該”；就希腊原文而言，麦都思此处确为改进。主语变更：如第十六回，“保羅曰、然**我**知人得義、非由律法之功、……”（加 2:16）:《神天聖書》无“我”；希腊原文为一个分句，主语同主句“我们”，是保罗作为犹太人群体一分子的自称；马礼逊不译出“我们”，前后文连贯阅读并无问题；而麦都思为了保持此处引文的意义完整，补充了主语，又可能为了维持与引语“保罗曰”的一致，仅使用了单数“我”，偏离了原文。

[3] 苏精，《铸以代刻》，第 124 页。

[4] 其他传教士在宣教作品中引用马礼逊译本的同时，常对之进行不同程度的改动；然而这些改动本身是极其零碎的，且发生在神学论述架构中，并未形成一个修订本或新译本。

其实，麦都思的译经理念基本围绕着一个主旨，即如何让华人看明白（intelligible）。深入讨论《福音调和》的翻译策略和理念，并非本文所能及。不过，此处可略举一例，从而帮助我们更好理解“道”译 *Logos* 所出现的语境。以《福音调和》所引作“序”的《路加福音》卷首为例（参附录 2 及 3）。希腊文原句是个带附属结构的长句。《神天圣书》采取直译，几乎照搬西式句法。《福音调和》则将整个长句果断一分为二，用“舉筆”和“述陳”分别对应于动词短语（ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν）的主动词（ἐπεχείρησαν, undertaken）和不定式结构（ἀνατάξασθαι διήγησιν, to compile a narrative）。在最宽泛的意义上，ἐπεχείρησαν 可译作“尝试”[1]；若考虑到该词的字根（-χείρ-）与手有所关联，则用“着手”为对应译词亦颇为贴切。而《福音调和》的“舉筆”，则可被视为“着手”一词在“编写”（to compile a narrative）语境下的具体化：虽似偏离了 ἐπεχείρησαν 字义，却充分传达出原本句意，且使译文更为生动。这一表达方式在二代译本中沿用，至和合本仍有类似译法（“提笔”）。再看句首的“蓋聞”，也有异曲同工之妙；且原文中主句为不定过去时（Aorist），藉着“蓋聞”一词，亦得到曲折表达。就此而言，《福音调和》的理念颇近现代功能翻译之说。

附录 5：《福音调和》（路 1:1）译文对照

希腊文本	ἐπειδή περ	πολλοὶ	ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν	περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων
神天圣书	因	多	已將陳傳	吾輩中所有成之事
福音调和	蓋聞	人多	舉筆、述陳	吾中所信成之事
NAB[2]	Since	many	have undertaken to compile a narrative	of the events that have been fulfilled among us

[1] 若需查看此处希腊文本、词典及基础译法，可参“原文新约”应用程式（by Eric Wong）。

[2] 亦可参“Forasmuch as many have taken in hand to set forth in order a declaration of those things which are most surely believed among us ......”（钦定本）。



可以说，《福音调和》是一个超越字义对应、融入中文表述的译本，其目标是希望华人读者能把握经文的核心意思。就此而言，《福音调和》所"调和的"，不仅是指四福音的类同记述，还可能是中西表述及文体的不协调。"道"译 *Logos* 出现在这样的一个"准译本"中，可谓恰如其分。

2.2 马礼逊所撰《古聖奉神天啟示道家訓》（R. Morrison, *Domestic Instructor*, 1832）

1834 年，《福音调和》完成后，麦都思曾寄送手稿或初印本给马礼逊，后者的评价颇为消极，认为此作完全算不上译经。[1] 由之可见二者在译经理念上的分歧。然而，新教宣教作品中已知最早的"道"译 *Logos*，却正出现在马礼逊早两年出版的《古聖奉神天啟示道家訓》之中。

2.2.1 马礼逊与"道"

其实，马礼逊在初初译经之时，便已注意到道教以及作为宗教术语的"道"。其最早的汉语作品《神道论赎救世总说真本》（1811）中，[2] 便以一种贴近道教的方式描绘基督教的至高神："原创造天地万物者。止一之真活神也。除其神外。总无别神。其无所不在。无所不知。无所不能。无始无终。乃常自然而然。

[1] "I have received letters from Medhurst to us and the Committee, …… and he wants to make the Bible palatable to the pagan Chinese. Entirely forgetting how much nominal Christians -- and I fear all Christians -- disrelish the Bible, he thinks that by his improved style, he can render it quite a parlour-book! He has sent a Harmony of the Gospels in Chinese, written on purpose to transpose and alter sentences so as to make them harmonize. This is all very well in its own way, but *it is a perfectly different thing from a translation of the Holy Scriptures*." Morrison, *Memorials*, pp. 516–517；斜体为本文作者所标。关于麦都思与马礼逊在译经上的分歧，参苏精，《铸以代刻》，第 121–128 页。不过，马礼逊日记的编纂，恰好与二代译本争论发生在同一时期，不知这一片段的入选是否编者（Eliza A. Morrison）的有意为之。

[2] 引文出自 HYC TA1978.4 56（http://id.lib.harvard.edu/alma/990081335290203941/catalog）；亦可参 NLA LMS 150。伟烈亚力给出的英文名是"a true and summary statement of the divine doctrine , concerning the redemption of the world"，此"道"与《约翰福音》的 *Logos* 似无直接关联，Wylie, *Memorials,* p.4。

其为万万人之主宰。"[1] 后来，这一表述在新教传教士作品中长期延续。而为了向西人介绍中国宗教，他翻译了《三教源流搜神大全》开头对儒释道三教的介绍（1812）；其中，道教部分以"宋仁宗御赞"收尾（参附录4），末了加注，直言"此描述近乎对至高者的正确认识……"。[2]

即便如此，他并未将"道"译 *Logos* 运用在《神天圣书》中。一八一九年，马礼逊曾特特就《约翰福音》中 *Logos* 的译词发文咨询。他提及，有天主教传教士认为"道"与《约翰福音》中的 *Logos* 相对应；但他个人也拿不准：若将 *Logos* 作为一个专有名词，不翻出来，有悖汉语的精神；若采用汉语术语，又会令人联想到"异教谬误（pagan errors）"。[3]

类似顾虑非马礼逊独有。二代译本甫一问世，便招至其他伦敦会传教士批评；其中，修德（Samuel Kidd）便指用"道"替代马礼逊本惯用的"言" 并不合宜（太 13:20，"撒种比喻"）。[4] 在此，"道"所对应的尚且只是一般性宗教真理，而非《约翰福音》序言中的基督。故而，承认道教包含了一些对"真理"、"上帝"

---

[1] 又如"神乃纯灵。无形无像。无始无终。无限无量。并无变迁矣。"《问答浅注耶稣教法》（NLA LMS 566; HYC TA1978.89 56）。

[2] "The Translator is of opinion, that this description approaches as near to right conceptions of the Supreme Being, as any similar production known to the Chinese, with whom he has had intercourse." Robert Morrison, *Horae Sinicae: Translations from the Popular Literature of the Chinese*, London: C. Stower, Hackney, 1812: p. 64.

[3] W. Milne, ed., *The Indo-Chinese gleaner*. Malacca: Mission Press, 1817–1822, no.8, 1819, 4: pp. 82–83；所参 OBL Hope adds. 62(3)（https://solo.bodleian.ox.ac.uk/permalink/44OXF_INST/35n82s/alma990145705280107026）。

[4] "Taou, 'doctrine,' …… It also means 'the word:' but it means likewise 'a divinity, reason;' and is the name of one of the three sects in China, which boasts of eternal reason as its basis and characteristic." Samuel Kidd, *Remarks on The Memorial Addressed to the British & Foreign Bible Society on a New Version of the Chinese Scriptures*, 1836.12.23., pp. 9–10；引自 *Western Books on China up to 1850 Online*, Leiden: Brill, 2010（http://primarysources.brillonline.com/browse/western-books-on-china/memorial-addressed-to-the-british-foreign-bible-society-on-a-new-version-of-the-chinese-scriptures;ht980）。



的认识，或是与特定西方哲学理念相呼应，都不足以令西教士心无芥蒂地接纳“道”译 *Logos* 之法。那么，传统上被认为偏好直译的马礼逊，又如何会在《家训》中接受了“道”译 *Logos* 呢？

附录 6：马礼逊所译“宋仁宗御赞”[1]

大哉至道	How great is the supreme *Tao!*
无为自然	Not made, yet existing,
劫终劫始	The end of creations and annihilations, and then beginning,
先地先天	Before the earth, and before the heavens.
今光�БЕ點	Light and glory unite around him,
永劫綿綿	Continuing for eternal creations and annihilations
東訓尼父	In the east he taught our father Ni, [Confucius;]
西化金仙	In the west he directed the immortal Kin-sien;
百王取則	A hundred kings have kept his laws;
累聖攸傳	The holy perfect men have received his instructions;
眾教之祖	The first of all religions;
玄之又玄	Marvellous is it ——passing marvelous!

[1] Robert Morrison, *Horae Sinicae*, pp. 63–64. 中文参照为本文作者所加，引自[明]佚名编纂，王儒童点校，《三教源流搜神大全》，北京：中华书局，2019，第 11 页。

2.2.2 马礼逊的“道”译 *Logos*

《古聖奉神天啟示道家訓》是一部杂集。[1] 前两本主论《圣经》要义，第三本为英格兰教会公祷书、教历等礼仪内容，第四本则是“雜篇”。一个非正式译本的语境，或许是马礼逊运用“道”译 *Logos* 的一大前提。除了本文未考查的第三本，其余各本均有“道”译 *Logos* 的运用；如本一的《天地萬物論卷一》，本二的《吾主耶穌基理師督降生傳》，本四的《勸世說》等。

相比力求简洁庄严的正式译本，[2] 《家训》的译文有两方面变化。一方面，译文整体更长；马礼逊间或用一些多字词语来替换《神天圣书》中的单字词语，初衷显然是希望译文更通俗易懂些。如《勸世說》中的译文，甚至繁冗到了同语重复的地步，“當始已……”被替换为“當最始初業已……”，而“萬物”则成了“凡所有之萬物”（参附录 1 及 5）。另一方面，为了贴合论述语境，出现了不符原文的改动。如《天地萬物論》，全文超八成为经文引用，相较于《神天圣书》几乎处处改动；而在《约翰福音》引文前，有一处《希伯来书》引文，便将“我们以信”改为了“我们以信圣经”（来 11:3，参附录 7），这或许是为了贴合《天地萬物論》作为《家训》圣经要义首篇的语境，突出圣经的重要性；末了一句“乃由不可見之神靈、而被造也”，则是顺着前一句的逻辑而额外加上去的。[3] 就此

---

[1] Wylie, *Memorials*, p.6, Morrison no.10; R. Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, London: Longman, 1839, p. 460: Macao, Feb. 26th 1832，马礼逊在给小册会（the Tract Society）的信中提及此书已完成雕版，询问对方资助意向；而回忆录的编者则提到马礼逊自己支付了 200 磅出版费用。本文所参藏本：1）NLA LMS 282（卷一及卷四: https://nla.gov.au/nla.cat-vn2568866）；2）OBL Magd.Coll.Chin. 14（全四卷；https://solo.bodleian.ox.ac.uk/permalink/44OXF_INST/35n82s/alma990221355050107026）。

[2] 英国及海外圣经协会（亦常见称“大英圣书公会”等，British and Foreign Bible Society, 简称 *BFBS*）要求资助出版的圣经不含任何注释。前文中的《福音调和》便未能获得圣经协会资助。参苏精，《铸以代刻》，第 125 页。

[3] 这种改变原文的做法在《天地万物论》中并不少见。如在第三部分论独尊上帝时，马礼逊多有改动与中国文化无甚关联或可能引起冲突的内容。如“以[牙可百之]神主爲己之助者”（诗 146:5）略去了对非信徒



而言，《家训》的译文定位，徘徊在正式译本与经文复述之间。

附录 7《古聖奉神天啟示道家訓》中的“道”译 *Logos* 例举

（1） 本一《天地萬物論卷一》中的“道”译 *Logos*（来 11:3；彼后 3:5；约 1:1, 3）
“又保羅曰、我們以信聖經[1]而得知以列世界由神之言（ῥήματι θεοῦ）而被創造。如此、所可見之物、非由所現之物、而被造、乃由不可見之神靈、而被造也。[2] 聖彼多羅曰、古時天與地、以神之言（τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ）而得有。[3] 聖若翰曰、當始已經有了道、言而其道、言偕神、且其道、言爲神、萬有以之而得作、即凡受作者、無不以之而被作也。本文羅閣士、字音意若曰、言也、道也、神之言、三字指救世主耶穌、而講。一個言字、在本文略似一個道字之意。”
（2） 本二《吾主耶穌基理師督降生傳》中的“道”译 *Logos*（约 1:1, 3–5, 14）
“救主未降之先、稱之爲神之言、或稱神之道、故若翰一章丨節曰、當始經有道、且其道同神、並其道爲神也、萬有以道得作、且凡受作者、無不以道而被作焉、生命在道之內、且其生命爲人類之光。夫該光輝耀於暗世之中、而其暗弗認之。或云、弗能攔阻之、等意、道者、光者、即耶穌。夫該道成爲肉體、而帳居我世人之間、且我看見他之榮光、即如宜[4]神獨生之子

无甚意义的“牙可百之”，又如将“連少幼人與閨女、老人與子輩然”，改为“老少、嫁婦閨女”（诗 148:12）。

[1] 原文“（因）信”（πίστει）为名词，后无宾语“聖經”一词。

[2] 原文无“乃由……”一句。《神天圣书》：“以信也吾輩知列世被造以神之言、如所見之物、非由所現之物而得造。”

[3] 此句为概要。《神天圣书》：“蓋伊等情願不知以古時天及地水中者、乃以神之言而在也”。

[4] “宜（神）”或为“由（神）”（παρὰ πατρός）；白徐本此处即为“若由父之獨子之榮光”。《家训》中此类因

焉、他以恩愛以真理、而自爲満然矣。若翰一丨〤”[1]
（3） 本四《勸世说》中的“道”译 *Logos*（约 1:1–3）
“惟此眞光入世界、於世人何益乎。答曰、其益乃最大。是要指教我們世人、好認識獨一真神、好使我們可得死後天上之常生。蓋照聖書所言、向來從未有人見過神、但天父者、獨生之子、耶穌、常在父懷中、他述傳教我們世人知之、等意……耶穌者就是神天之道、且世上凡所稱天理、天道、眞光等云。皆由耶穌而發作于人心。正道理是由耶穌以聖神風而給與人的、其邪道、假理、淫祀、妄祭、奉神仙、諂菩薩、俱是由人欲魔鬼等而來的。 聖書意思說、當最始初業已有了道、且其道同神、且其道爲神者也。斯道者、當始初已經有了與偕神也。凡所有之萬物、皆由這個道而被造作、所有被作者、未有不以此道而被作也。若翰一章一節”

字音、字形相近而造成的讹误不少。

[1] “若翰一丨〤”，即指约翰福音 1:14。供职于东印度公司的马礼逊，惯用苏州码子来标注经节。麦都思在《福音调和》中也有类似做法。



附录 8 马礼逊的“道”译 *Logos* 例举：《古聖奉神天啟示道家訓本二·吾主耶穌基理師督降生傳》[1]，马六甲：英华书院，1832 年（牛津大学威斯登图书馆藏，Weston Library Magd.Coll.Chin.14）：

此外聖書內救主稱號多有、惟今所解之五號最多用着、萬望讀者留心思索、祈禱上主可令曉悟此天來救靈魂之大道也。

吾主耶穌基理師督降生傳

救主未降之先、稱之爲神之言、或稱神之道、故若翰一章一節曰、當始經有了道、且其道同神、並其道爲神也、萬有以道得作、且凡受作者、無不以道而被作焉、生命在道之內、且其生命爲人類之光。夫該光輝耀於暗世中、而其暗弗認之。或云弗能攔阻之等意、道者光者、即耶穌。夫該道成爲肉體、而帳居我世人之間、且我看見他之榮光、即如宜神獨生之子焉、他以恩愛以眞理、而自爲滿然矣。若翰一以

且於六月、有神使由天皇被遣于居拿撒勒之童女、名爲馬利亞、已聘定與王大五得後一人、名若色弗、該神使對女曰、爾大獲天恩者、可喜、蓋神主偕爾、且衆女之中、爾爲福矣。時女聞言則驚惶、又想如是之請賀何意。時神使謂之曰、不要懼怕、蓋爾獲寵愛與神天、却是將受孕而生個子、以名稱之耶穌、即譯言救者、因他將救己民出伊之罪惡矣。即如主以先知師、前七百

家訓本二　九

而相较于正式译本，《家训》与《福音调和》一样，有添加注释的空间；如《天地萬物論》并置“道、言”二字不够，还详细解释“本文羅閣士、字音意若曰、言也、道也”。并且，前后文论述也有助于厘清“道”的具体意涵。如《天地萬物論》就有明确的创造论语境，将耶稣关联、等同于上帝的创世智慧（חָכְמָה，

[1] 本二第二篇，在本一目录中列为“救主降生传”，参 NLA LMS 282 第 26 頁。

sophia）；[1] 而《勸世說》则是拯救论语境，“神天之道”泛指基督教的救赎真理，而耶稣即真理的媒介或化身。不论读者是否能完全理解这些内容，至少对于马礼逊而言，他已经将 *Logos* 的意涵清楚呈现出来了。

此外，尽管上述三处译文均用“道”取代了“言”、或与之并列，然而在前后文中，“道”有着明确的限定语，“神（天）之道”。并且，尤需注意的是，以往对“道”与基督教的关联，无论是新教还是天主教，都集中在上帝论，如“三清”对应“三位一体”，[2] 又如马礼逊对“宋仁宗赞词”所发感慨（参附录 4）。而在《约翰福音》序言中，“道”或 *Logos* 对应的却是基督，三位一体中的一个位格；故而，“道”译 *Logos* 中的“道”是降格了的“道”。

如此，在一个颇为宽松的语境中，马礼逊获得了对“道”进行释义和限定的

[1] 文中另有一《箴言》引文论及创世，亦将耶稣称为“智者、道者”：“諺八〡二至〣二智者、道者、即耶稣未降之先、有如此云、神主有了我於己道之初也……且於其立地基之時、當時我偕之、且在其懷也。”（箴 8:22–30；另参 8:1–3）《箴言》第 8 章是最常与《约翰福音》序言关联的智慧文学段落。而马礼逊的旧约译文也的确是二者互参。其“當時我偕之、且在其懷也”（箴 8:30）一句，与白徐本《约翰福音》译法类同（“當始已有言。而言在神懷。”约 1:1）。[此句中希伯来文 אָמוֹן的理解历来是个难点，常见有三种解读，“孩童”、“工匠”、“持续不断地”。一些古早译本多采用“孩童”，如“Then was I with him as a nourisher, and I was dayly his delight reioycing alway before him (GNV)”；而现代更偏向于“工匠”，如英皇钦定本与和合本，“那时、我在他那里为工师、日日为他所喜爱、常常在他面前踊跃”；19 世纪后期开始，也有将之译作副词的，如“Then I was constantly at his side. I was filled with delight day after day, rejoicing always in his presence”（NIV）。参 B. U. Schipper, *Proverbs 1–15*, Minneapolis: Fortress, 2019, pp. 312–314。从“在神怀”的意象来看，马礼逊的译文或许将אָמוֹן理解成了“孩童”；当然，他也可能完全略过אָמוֹן，并对全句采取了意译。] 这是一种传统关联，并非马礼逊首创。另参 David Collie（种德）的《新纂節錄聖經釋義》，其中有引文“耶穌曰、愛我者、我愛之也、早求吾道者、必得之矣。”（箴 8:17），亦是将耶稣直接等同为智慧。我们只能说，在当时伦敦会传教士中，这一关联可能是共识。参 Wylie，仅有“聖經釋義”条目；本文所参 SBB Libri sin. 200（http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB00008E4900000000）；另有不同版式的藏本 SBB Libri sin. 257（http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB00008E4700000000）。

[2] K. F. A. Gützlaff, *Journal of Three Voyages Along the Coast of China*, p. 327；亦参颜方明与秦倩，《传教士〈圣经〉汉译的殖民语境顺应研究》：47–48。



空间。一方面，“道”为《约翰福音》序言带来了“言”所无有的恢宏气象；另一方面，“道”随即便失了其在中国本土宗教中的至高地位，被重新界定为基督教至高神的所属，成为“神（天）之道”。这大概是《家训》中马礼逊能接受“道”译 *Logos* 的部分条件了。

三、结语

通过简要回顾，我们发现关于“道”译 *Logos* 的既往研究，主要集中在义理层面，缺乏在历史维度的展开。本文通过对早期新教传教士作品的初步梳理，明确了“道”译 *Logos* 出现的最初节点。1832 年，马礼逊的《奉神天启示道家训》多次使用了“道”译 *Logos*；这是已知该译法首次出现在一般宣教作品中。1834 年，麦都思的《福音调和》成为“道”译 *Logos* 在经文汇编类作品中的首秀。1836 年，二代译本新约部分的出版，标志着“道”译 *Logos* 在没有任何注释解说的情况下，正式登上了中文圣经的舞台。就此，郭实猎已不太可能是“道”译 *Logos* 第一人，而我们则可将这些历史节点，用于进一步处境探讨。

附录 9：文献来源缩略表

ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu
BC	Biblioteca Casanatense
BL	British Library
BnF	Bibliothèque nationale de France
BSB	Bayerische Staatsbibliothek
CBL	Cambridge Bible Society's Library
CdF	La bibliothèque d'études chinoises du Collège de France

FHL	信望爱信仰与圣经资源中心，及珍本圣经数位典藏
HYC	Harvard Yenching Library
Leiden	Leiden University Library
NLA	National Library of Australia
NLS	National Library of Singapore
OBL	Oxford Bodleian Libraries
ÖNB	Österreichische Nationalbibliothek
PTS	Princeton Theological Seminary Wright Library
SBB	Staatsbibliothek zu Berlin

参考文献

蔡锦图，《圣经在中国》，香港：道风书社，2018 年。

[法]白日升（Bassett, Jean），徐若翰，《新约（书名不详）》（罗马传道总会图书馆抄本，Biblioteca Casanatense MS 2024），四川，*ca*.1700。

[美]裨治文（Bridgman, E. C.），[普]郭实猎（Gützlaff, K. F. A.），[英]马儒翰（Morrison, J. R.），[英]麦都思（Medhurst, W. H.），《救世主耶稣新遗诏书（依本文译述）》，新嘉坡：坚夏书院，1836–38 年。

[美]裨治文，《救世主耶稣新遗诏书（依本文译述）》，新嘉坡：坚夏书院，1839 年。

[美]裨治文，《救世主耶稣新遗诏书（据实希蜡原本繙译）》，香港，1847?



陈艳敏，《译者主题性差异在圣经翻译中的体现——以马礼逊和郭实猎圣经翻译为例》，《语言教育》17（2017.5）：92–96。

冯象，《新约》，香港：牛津大学出版社，2019。

何光顺，《Said：语词、父性和存在——从哲学角度看〈圣经〉译本中 λογος、Word 和"道"的互训》，《现代哲学》2017（05）：85–90。

胡应强，《约翰的道论和老子的道论》，《金陵神学志》2011（01）：112–126。

罗木兰，《汉语〈圣经〉中以"道"对"逻各斯（Logos）"的翻译：不同的观点、途径与方法》（英文），《比较经学》7（2016.01）：67–97。

[英]马礼逊（Morrison, Robert），[英]米怜（Milne, William）译，《神天圣书》，马六甲：英华书院，1823–24 年。

[英]马礼逊（Morrison, Robert），《古圣奉神天启示道家训》，马六甲：英华书院，1832 年

任东升，《道、言、话之分野与融合——"经文辩读"视域下的当代圣经汉译考察》，《圣经文学研究》10（2015.04）：266–283。

[英]尚德者（Medhurst, W. H.）纂，《新遗诏书》，巴达维亚：伦敦会印刷所，1836–37 年。

[英]尚德者，《福音调和》，巴达维亚：伦敦会印刷所，1834–35 年。

苏精，《铸以代刻：十九世纪中文印刷变局》，北京：中华书局，2018 年。

王硕丰，《早期汉语〈圣经〉对堪研究》，北京：社会科学文献出版社，2017 年。

[美]魏若望（Witek, John W., S.J.）,《耶稣会士傅圣泽神甫传：索隐派思想在中国及欧洲》，吴莉苇译，郑州：大象出版社，2006 年。

谢扶雅，《圣言与道的和合》，《道与言——华夏文化与基督文化相遇》，刘小枫编，上海：三联书店，1995 年，第 409–412 页。

颜方明，秦倩，《传教士〈圣经〉汉译的殖民语境顺应研究——以 Logos 从“言”向“道”转化的历时性诠释为例》，《中国翻译》36（2015.01）：45–49。

[葡]阳玛诺（Manuel Dias Júnior）译，《天主降生圣经直解》，（武林天主堂：）1636 年。

杨远征，《言与道：λόγos 的汉译问题》，《陕西师范大学学报（哲学社会科学版）》40（2011.01）：68–73。

[明]佚名编纂，王儒童点校，《三教源流搜神大全》，北京：中华书局，2019。

张美兰编，《美国哈佛大学哈佛燕京图书馆藏晚清民国间新教传教士中文译著目录提要》，桂林：广西师范大学出版社，2013 年。

张子元，《约翰福音引言的“道”与中国之“道”》，《道与言——华夏文化与基督文化相遇》，刘小枫编，上海：三联书店，1995 年，第 413–449 页。

赵翔，《圣经的归化翻译策略——以“道”字为例》，《牡丹江大学学报》18（2009.06）：121–123。

郑海娟主编，《古新圣经残稿》，北京：中华书局，2014 年。

周歌珊，《新教第二代中文译经研究回顾》，《中国基督教研究》17（2021.12）：245–275。

祝帅，《“道”与“圣言”的张力——现代汉语语境下〈约翰福音〉“λόγοζ”的几种



解读》，《金陵神学志》2007（01）：198–210。

Gützlaff, K. F. A., *Journal of Three Voyages Along the Coast of China, in 1831, 1832, & 1833: With Notices of Siam, Corea, and the Loo-Choo Islands*, London: F. Westley and A. H. Davis, 1834.

Milne, William, ed, *The Indo-Chinese Gleaner*, Malacca: Mission Press, 1817–1822. (https://solo.bodleian.ox.ac.uk/permalink/44OXF_INST/35n82s/alma990145705280107026)

Morrison, Robert, *Horae Sinicae: Translations from the Popular Literature of the Chinese*, London: C. Stower, Hackney, 1812.

Morrison, Robert, *A Chinese Dictionary of the Chinese Language*, Part II., vol. I, Macao, China: the East India Company's Press, 1819.

Morrison, Robert, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, London: Longman, 1839.

Kidd, Samuel, *Remarks on The Memorial Addressed to the British & Foreign Bible Society on a New Version of the Chinese Scriptures, 1836.12.23.*; from *Western Books on China up to 1850 Online*, Leiden: Brill, 2010 (http://primarysources.brillonline.com/browse/western-books-on-china/memorial-addressed-to-the-british-foreign-bible-society-on-a-new-version-of-the-chinese-scriptures;ht980).

Schipper, Bernd U., *Proverbs 1–15*, Minneapolis: Fortress, 2019.

SU, Ching, "The Printing Presses of the London Missionary Society Among the Chinese", PhD dissertation, The University of London, 1996.

Wong, Joseph H., "Logos and Tao: Johannine christology and a taoist perspective," *Path* 2 (2003): pp. 341–374.

Wylie, Alexander, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a List of Their Publications, and Obituary Notices of the Deceased, With Copious Indexes,* Shanghae: American Presbyterian Mission Press, 1867.

Zetzsche, J. O., *The Bible in China: The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*, Sankt Augustin, Germany: Monumenta Serica Institute, 1999.



Taou, its paths into the Bible (I): Revisiting the Inception of the *Taou-Logos* Translation in Protestant Chinese Bible

Elsie Ge-Shan ZHOU https://orcid.org/0009-0002-8895-4249

Center for the Study of Religion and Society, Shanghai University

Abstract: This article contributes to an extensive research initiative aimed at investigating the early reception history of the *Taou-Logos* rendering within the prologue of the Johannine Gospel, a seminal part of Chinese Bible translation history. The study endeavors to explore the historical context of this translation choice, an aspect hitherto overshadowed by the predominance of comparative conceptual analysis in scholarly discourse. While initially aligning with the prevailing view that posits the *Taou-Logos* translation's formal inception within the second-generation Chinese Bible of 1836, the present inquiry extends its scope to include general missionary publications from the London Missionary Society that predate this edition. It uncovers earlier instances of the *Taou-Logos* translation in Robert Morrison's *Domestic Instructor* (1832) and Walter H. Medhurst's *the Harmony of the Gospels* (1834), thereby challenging the accepted timeline and offering specific nodes that may facilitate a more profound contextual examination.

Keywords: *Taou-Logos*, the Second-Generation of Protestant Chinese Bible, Robert Morrison, Walter Henry Medhurst, *the Harmony of the Gospels*, *Domestic Instructor*

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0007

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

叙利亚教父塞鲁格的雅各人论探究

段文郡熠 https://orcid.org/0009-0005-5821-7215

中央民族大学

摘要：塞鲁格的雅各是一位重要的叙利亚教父。本文以其第 71 篇韵文讲道《创世六日》以及第 72 篇韵文讲道《论亚当的受造与死者的复活》等讲道为出发点，对其人论进行了概述。首先，雅各将上帝所造的世界称作是美的世界，而人则是至美的受造物。其次，雅各认为人是上帝的肖像——人在受造方式上有别于其他受造物，是上帝照着其肖像与模样造的——“对于父，亚当得以是肖像，对于子，亚当得以是模样”。在他看来，人的理智肖似于上帝本身，而人的灵魂则类似于上帝的大能，人的身体类似于由四种元素和六个方向构成的物质世界。因此人是一个“小世界”，反映了上帝及其所造的“大世界”。这一美丽的受造物，这一“小世界”却因为魔鬼的诱惑与人的自由意志而走向解体，但雅各指出，通过上帝的拯救，这人将在复活之时通过“第二次创造”重获美丽，披戴光明。

關鍵詞：东方教父、人论、塞鲁格的雅各、叙利亚教会

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0008



引言

塞鲁格的雅各（Mar Jacob of Sarug，451–521）是叙利亚语基督教传统中最重要的教父神学家之一，他与教父圣爱弗冷（Mar Ephrem）齐名，一生中留下了丰富的韵文讲道（mimrā），被誉为“圣灵之笛”，在西叙利亚传统的教会（如叙利亚正教会、马龙天主教会、玛兰卡拉教会）之中广受敬重。他的韵文讲道主题广泛，涵盖了各种神学议题。在其中他用了不少笔墨来论述人论（Anthropology）——人的受造、人的堕落、人的得救以及人的死亡与复活。他在其第 71 篇韵文讲道《创世六日》以及其 72 篇韵文讲道《论亚当的受造与死者的复活》（以下简称《亚当的受造》）之中集中论述了其人论。本研究旨在以这两篇韵文讲道为主并结合其他韵文讲道——如第 42 篇韵文讲道《论领受白衣周六的神圣奥迹》（以下简称《论领受奥迹》）[1]以及第 125 篇韵文讲道《论以西结先知所见的战车》（以下简称《论战车》）等——并与古代地中海世界的哲学传统以及教父哲学传统进行对照，对塞鲁格的雅各的人论进行探究。

以上文本的文体均为“韵文讲道”（mimrā）。韵文讲道是叙利亚基督教特有的文学形式，[2] 通常在圣道礼仪的过程中诵读。在塞鲁格的雅各以及纳尔赛（Narsai）等人的韵文讲道之中，每篇韵文讲道均由音节数相等的对句（couplet）构成——每一对句共包含两行（verse），每一行可分为 3 个音步（foot），每个音步由 4 个音节（syllable）组成，一行总共 12 个音节，一个对句之中共有 24 个音节。[3]在传统上，叙利亚教父们更倾向于“诗思”而非“哲思”。

---

[1] 此处的“奥迹”（ʾrāzā）指的是教会的感恩圣事（Eucharist）。

[2] 叙利亚教会有着使用韵文进行神学创作的传统。除了韵文讲道之外，在叙利亚语文学传统中，另一种常见的韵文文体是“颂歌”（madrāšā）。颂歌通常由人吟唱，而非诵读。其代表作品为爱弗冷《信仰颂》、《乐园颂》等。

[3] Philip Michael Forness, The Construction of Metrical Poetry in the Homilies of Narsai of Nisibis and Jacob of Serugh, Narsai: Rethinking his Work and his World, Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, pp.94–95.

因此，在雅各的著作之中难以发现系统化的神学与哲学思辨，[1]他更加擅长运用象征（ˀrāze）与预表（ṭupsā）的方法来阐发神学思想。在其韵文讲道之中，他大量运用预像与象征的方法进行韵文创作，熟练运用圣经以及圣传中的各种意象，用精彩而优美的语言向听众阐述其神学思想。雅各的神哲学思想蕴含在他诗文的每一词语背后，蕴藏在他的修辞与象征之中。因此，本文将从雅各的词句分析出发，分析其象征，解析其所蕴含的思想内涵。

一、人是至美的受造物

在《创世六日》与《亚当的受造》两篇韵文讲道之中，雅各将人视为是至美的受造物，这一观念贯穿了这两篇讲道。首先，在塞鲁格的雅各看来，在创世之时已有美的存在，上帝所创造的世界是一个美的世界。在叙利亚语简行译本（Pšiṭṭā）[2]的《创世记》之中运用了“šappir”一词来翻译希伯来语的“ טֹוב ”。因此简行本中“上帝看为好”一句之中的“好”一词被翻译为“šappir”，而“šappir”这个形容词在叙利亚语中既可意味着“好”，也可以理解为“美”。在其讲道之中，雅各也多次运用了“šappir”一词的多重含义，例如在《创世六日》的 2079 行雅各写道：“光芒美丽（šappir nuhrā），却无人看见，无人去察看。”而在 2099 行则写道：“造物大能极好地（šappir šappir）掌控了时间。”所以，对于雅各而言，上帝的创世也是一个创造美的过程。在亚当堕落之前，上帝所创造的受造物都是美的。对此，塞鲁格的雅各总结道：

---

[1] 尽管如此，塞鲁格的雅各依然在相当程度上受到了希腊文化的影响。印度学者 Thomas Kollamparampil 强调在当时的叙利亚世界之中一方面深受叙利亚本地的神学传统影响，另一方面也受到叙利亚基督教亲希腊趋向（philhellenic trends）的影响。因此雅各受到了这两者的影响。Taeke Jansma 指出：“实际上，雅各是两个世界——希腊语世界与叙利亚语世界的公民。”Thomas Kollamparampil: *Salvation in Christ According to Jacob of Serugh*, New Jersey: Gorgias Press, 2014, pp.20–21.

[2] 叙利亚语中“pšiṭ”一词意为“简单”、“简明”之意，因此“Pšiṭṭā”可翻译为“叙利亚语简行译本”，以下简称“简行本”。



他为这伟大的房屋造了屋顶，又造了它的地板，

在六日内，他造了美丽的建筑装饰。

造物主如同建筑师之于建筑一般站立，

在六日中，他塑造了充满各种美的受造物。[1]

在此，雅各将上帝在六日之中所造的世界比作为一栋房屋（或者婚房），或者一个大城市，这栋房屋、这座城市由各种美丽之物与财宝装饰，在其中日月山川尽显美丽。[2]雅各高度赞扬了美丽的自然世界的神学价值，在他看来创世之初在自然世界中所有生灵都在赞颂上帝，显扬上帝的美丽，自然世界如同一部书、一位老师（malpānā），能向人们启示关于上帝的知识。[3]虽然受造的世界充满着各种美丽，但雅各指出这栋美丽之屋却缺少一个主人：

婚房已经造好，却无人知道究竟谁是新娘，

房屋已经建好，却无人晓得何人居住其中。

还没有新郎，可是婚宴却十分丰盛，

为了新郎受造物都匆匆忙忙，而新郎却没有诞生。

受造物产出各种婚宴的礼物，

将它们献给新郎新娘，而他们却并未被造。[4]

雅各认为，在人被造之前，上帝所造的乐园之中果树无人采摘，河川之中无人渔猎，所有被造的受造物期待、都呼唤它们在地上的主人——人类的诞生。对于雅各而言，上帝这位工匠所造的美是一种有秩序的美，一切受造物之美只

---

[1] Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation, Homilies of Mar Jacob of Sarug Vol.3*, ed.Paul Bedjan and Sebastian P. Brock, New Jersey: Gorgias Press, 2006, verse 2037–2040.

[2] Jacob of Sarug, *The Creation of Adam and the Resurrection of the Dead, Homilies of Mar Jacob of Sarug Vol.3*, ed.Paul Bedjan and Sebastian P. Brock, New Jersey: Gorgias Press, 2006, verse 61.

[3] Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation*, verse 2011–2026.

[4] Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation*, verse 2065–2070.

有指向人之美才有意义，人这个最后被造的受造物是上帝创造的目的，是一切受造物的最终指向。人虽然最后受造，却享有无上的荣耀与美丽——在叙利亚的神学传统之中，亚当（人）既是最初的受造物也是最后被造的受造物，[1] 例如阿弗拉哈特（Aphrahaṭ）认为："当上帝思考创造世界与其一切饰品之时，他首先在他的思想之中孕育并塑造了亚当……在受孕时，人比其他受造物更年长更早，但在出生时，受造物比亚当更年长更早。"[2] 人这个最末的受造物也是最年长的受造物，享有荣耀与美丽，集中了一切受造物之美。雅各写道：

> 当上帝各从其类创造之时，他创造了一切美丽，
>
> 他来，并将所有美丽汇集到亚当的肖像中。[3]

原初的人之美尤其能体现在人的穿戴之中——雅各认为，上帝最初所造的人虽然未穿戴物质性的衣服，并非完全地赤身裸体未穿未戴，而是披戴光明——"他（上帝）以华丽的光芒与美丽的光辉为他们（亚当与夏娃）穿戴"。[4] 同时，上帝在人的肉体与灵魂之中赋予了人可见的以及不可见的特征，这两类不同的特征使得整个人成为"盛满美丽之物的器皿"——所谓不可见的特征则是人所具有的上帝之肖像；[5] 而可见的特征即指的由物质所构成的人体。

二、人是上帝的肖像

前文已述，在人的受造方面，塞鲁格的雅各将人视作是一切受造物之美的顶峰，是万物之灵长。而这首要体现在人的受造方式不同，人之所以有别于其他的受造物，首要在于人按照上帝的肖像与模样而被造的——这正是上帝赋予

[1] 对于雅各而言，"亚当"即可以指上帝所造的第一个人，也可以指一切人类。

[2] Aphrahat, *The Demonstrations*, trans. Adam Lehto, New Jersey: Gorgias Press, 2010, p.389.

[3] Jacob of Sarug, The Creation of Adam and the Resurrection of the Dead, verse 19–20.

[4] Jacob of Sarug, The Creation of Adam and the Resurrection of the Dead, verse 163.

[5] Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation*, verse 2283–2284.



人的最重要的无形可见的特征。雅各认为，在创造其他受造物之时，上帝都是发出命令“要有”（nehwe）某物，于是“就有了”（wa-hwā）某物——比如“要有光”；而上帝创造亚当之时，却没说“要有亚当”（nehwe ʾĀdām），而是说：“让我们照着我们的肖像（ṣalmā），按我们的模样（dmutā）造人（亚当）。”（创 1:26）在“让我们造人”这一过程中，上帝出于“爱”而“空虚自己”，从荣耀的至高之处谦卑地降下，为自己绘制了一幅肖像。[1] 雅各认为这正是人具有独特权柄的根源：

> 上帝以大地之土，为自己造了模样，
>
> 他的爱使他降下，他从尘土中绘制了自己的肖像。
>
> ……
>
> 上帝创造了所有受造物，无论最上抑或最下，
>
> 但在它们受造之时，他的肖像却未被描绘在其中。
>
> 它们所有的本性都各从其类而被绘制，
>
> 上帝并未在它们之中，而是在亚当之中为自己造了肖像。[2]

在六日的创世过程之中，人的创造过程迥异于其他受造物。其他受造物都是各从其类，而人则是无形的上帝在世界之中肉眼可见的像。在整篇《创世六日》韵文讲道之中，他多次使用了“ṣār”一词来描述上帝造人的行动。“ṣār”一词在叙利亚语中有“塑造”“描绘”之意，[3] 表示“肖像”一词的“ ṣalmā”也可被理解为“图像”“雕像”或者“钱币上的人像”。[4] 因此在塞鲁格的雅各眼中，上帝造人如同一名

[1] Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation*, verse 2177–2184.

[2] Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation*, verse 2177–2178, 2199–2203.

[3] J. Payne-Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1902, p.476.

[4] “ ṣalmā”一词与希伯来语“צֶלֶם”、阿卡德语“ṣalmum”、阿拉伯语“صنم”为同源词。在这些语言中，该词都可以指肉眼可见的塑像或者肖像。由于雅各将该词与“ṣār”（描绘）一词联系在一起，因为此处并未参考中文和合本圣经的翻译。参 J. Payne-Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, p.480.

匠人创作的过程，这位匠人按着自己的样貌，为自己创作了一幅自画像或者塑像——人（亚当）。而“模样”（dmutā）一词，则有别于“肖像”（ṣalmā）。雅各如此区分了“肖像”与“模样”的含义：

对于父，亚当得以是肖像，对于子，亚当得以是模样，

在他之内，至圣的隐秘奥秘得以揭示。

终末之时来临的基督给了他模样，

亚当就得以存在于其中，作为父的肖像。[1]

“模样”（dmutā）一词源自于动词“dmā”（相似），是指人肖似于上帝而具有的上帝的样貌——这一样貌并非生来就有，而是只有在终末之时才能够完全。对于雅各而言，父是创造者，人在创世之时就被圣父塑造为其肖像，因此“肖像”是人从被造之初即拥有的一种状态，在被造之时就被塑造为上帝的肖像；而之所以对于圣子是“模样”，是因为人与圣子同为圣父的像——在基督宗教传统中，圣子被认为是圣父最为完美的肖像，是上帝本质的肖像。[2]雅各在其《论领受奥秘》讲道之中也表述了这样的观点：

哦，腓力！你不相信人看见了我，

就看见了父（约 14:8－9），因为我是他荣耀的肖像，

我是神圣存在的肖像（ṣalmā）与形象（yuqānā），

谁见了我，就真见了父。[3]

雅各援引《约翰福音》中耶稣对使徒腓力所说的话，说明了不可见的圣父的肖像就是肉眼可见的圣子。由于人也是上主的肖像，因此同为圣父肖像的人

[1] Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation*, verse 2233—2236.

[2] 参见希 1:3。

[3] Jacob of Sarug, *Reception of the Holy Mysteries(Homily 42)* , *Homilies of Mar Jacob of Sarug Vol.2*, ed.Paul Bedjan and Sebastian P. Brock, New Jersey: Gorgias Press, 2006, verse 23–26.



相似于圣子，是圣子的模样。但人并非在一开始就获得了这种相似，人必须在生活中效法上主，走向圣化，使这一模样走向完全。

在雅各看来，人被塑造为上帝的肖像是为了显明上帝的上智，[1]是为了向一切造物显明上帝的全能与权柄。[2]雅各在讲道之中强调，人作为上帝的肖像意味人在一切受造物中有着极高的地位：

上智绘制了一幅伟大的肖像，充满惊奇，
带领他，并将其置于万世之中，让万世能够注视他。[3]

从此处可以看出，在肖像论上塞鲁格的雅各继承了前代叙利亚教父的释经学传统——在叙利亚教会的释经学传统之中，“肖像”往往被理解为人对其他受造物的权柄。爱弗冷在其《〈创世记〉注释》之中，认为上帝之所以将亚当造为其肖像，就是让其去统治海洋、飞鸟、牲畜和整个大地。在此基础之上，雅各认为亚当如同一位法官，居于世界之首，一切生灵都将荣耀归之于他。[4]而最能体现亚当之权柄的就是亚当所拥有的命名权。雅各写道：

为了亚当，造物主创造了一切物种，
没有命名，就为了亚当将它们交付。
他将它们交给他所造的那位熟练统治者，
他如其所愿给他们命名，并将它们释放。[5]

亚当之所以享有这种权柄，正是因为亚当是上帝之肖像——上帝是整个世界的君王，而作为其肖像的亚当也是这个受造世界的君王。上帝将一切生灵都

---

[1] Jacob of Sarug, The Creation of Adam and the Resurrection of the Dead, verse 30.
[2] Jacob of Sarug, The Creation of Adam and the Resurrection of the Dead, verse 54.
[3] Jacob of Sarug, The Creation of Adam and the Resurrection of the Dead, verse 55–56.
[4] Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation*, verse 2363.
[5] Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation*, verse 2367–2370.

交托给了亚当，让亚当依据其意志自由地给它们命名。雅各将亚当视为是一名“熟练”（mhir）的统治者。雅各之所以称亚当为“熟练的”，是因为亚当善于给一切物种命名，善于给万物分门别类。在这一点上，雅各再次承袭了爱弗冷的观点。爱弗冷认为上帝不仅仅授予了亚当他所允诺的权柄，同时，他也让亚当去“授予名字”；爱弗冷强调，亚当为万物命名是极其伟大的行为，因为“对于一个人来说，给出几个名字让人们记住并不是一件伟大的事情，但是对于任何人而言，瞬间给出数千万名字而不重复任何一个，那实在太伟大了”。[1]由于人在受造过程中的这种独特性，由于人所具有的命名的特殊使命，因此雅各也将创世之初的人称为“血肉的上帝”（ˀAlāh besrā），以表明人在受造物中的崇高地位——人是以血肉的形式而存在的上帝的自画像，如同上帝有统治人的权柄，同样人也有统领一切有血肉之物的权柄。

三、人是“小世界”

（一）人的理智与灵魂如同上帝及其大能

在雅各的眼中，在塞鲁格的雅各看来，作为上帝的肖像，人身上最肖似上帝则是人灵魂之中的精华——理智（hawnā）：

> 在人中存在着理智，它是至大自有者的肖像，
> 它存在于人无论内外的一切之中，却不被包含在其中。[2]

在雅各看来，理智、灵魂以及人体的关系类似于自有者（ˀityā）、上帝的大能以及受造世界的关系。人的理智通过灵魂维持着肉体的存在；而在这个世界上，上帝通过其大能维系着受造世界的存在。

[1] Ephrem the Syrian, *Commentary on Genesis, The Fathers of the Church Vol. 91*, trans. Edward G. Mathew, Washington DC: The **Catholic University** of **America Press, 1994, pp.**103–104.

[2] Jacob of Sarug, *The Chariot which the Prophet Ezekiel saw,* verse 263–264.



在他看来，纤弱的人类理智披戴上了不属于他而属于上帝的样貌（dmutā），因而相似于上帝。雅各指出，隐匿的上帝[1]不受有形世界的束缚，而人的理智可以不受肉体的束缚：人的理智寓居在人的肉体中，但却不限制在肉体之中，人的理智既能探究地下也能探究天上，既能了解远方，又能知晓近处；上帝也寓居于这个世界，与这个世界同在，但却不受其限制。人的理智是隐匿的，上帝本身也是隐秘的；人隐秘的理智需要通过人的言语才能向世人显明，而隐秘的圣父必须通过他的圣言才能显明。因此人的理智与人的言语的关系也如同圣父与其圣言的关系：

言语(meltā)是居于灵魂之中的隐秘理智的肖像，

在言语之中，隐秘在灵魂中的知识得以显露。

理智静默无言，言语却将其静默显明，

若非藉着言语，理智无法显示其所是。

理智是隐秘的，思想隐于其中，

藉着言语，思想得以向外人显明。

对于隐秘的理智，言语被造如同战车（markābtā），

言语将理智运出身体，让每个人都能看见。

理智位于身体内，又到身体之外，却无法被言说，

就如同上帝存在于世界之内，又在世界之外。

上帝隐秘，被受造物隐藏在世界之中，

无人知晓上帝之所是，无人知晓上帝如何存在。

藉着他的独生子，上帝显明给了我们，

[1] “隐匿的上帝”对于雅各而言是一个极为重要的概念，他认为上帝世不可寻觅、无形可见的，因此在其韵文讲道之中多次用“隐匿者”来指代上帝。

隐秘之父高于、超越于思想。[1]

笔者认为，雅各在此处继承了亚力山大的革利免（Clement of Alexandria）、奥利金（Origen）等人的释经学传统。[2]革利免认为，“圣言的肖像是真人，也就是在人之中的理智（νοῦς）”；[3]奥利金也将人的灵魂中较好的那一部分——理智称为上帝的肖像；[4]深受奥利金影响的本都的埃瓦格略（Evagrius Ponticus）在其《知识章》（Γνωστικὰ Κεφάλαια）之中，亦将人的理智称为是上帝之肖像：“理智之所以具有上帝的肖像，并不是因为它是无形体，而是因为它是由上帝创造的。”[5]

同时，人的灵魂相似于上帝维系世界存在的大能。雅各指出，上帝所造的整个世界并非建立在任何地基之上，而是建立在“无”之上（ʿal lā meddem sim kulmeddem men bāroyā）。[6]在“无”之上支撑万物的并非任何物质（如“水”或者“气”），而是神圣“标记”（remzā）。[7]通过神圣的“标记”，上帝的大能支撑起了万物，而与之相似，人的灵魂支撑起了整个身体。雅各在其《论战车》韵文讲道中论述这一相似性：

---

1 Jacob of Sarug, *Reception of the Holy Mysteries(Homily 42)* , verse 5–18.

2 如果进一步向上追溯的话，这一传统可追溯至亚历山大的斐洛的寓意释经传统——斐洛认为，“肖像”指的是“理智这个灵魂最高的部分”。参见斐洛著，王晓朝、戴伟清译：《论创世记》，北京：商务印书馆，2012 年，第 40 页

3 Clement, *Exhortation to the Heathen, Ante-Nicene Fathers Vol. 2*, trans. William Wilson, ed. Alexander Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe，Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885, Chapter 10.

4 奥利金著，石敏敏译：《论首要原理》，香港：道风书社，2002 年，第 144–145 页。

5 Evagrius’s Kephalaia Gnostika: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac, trans. Ilaria L. E. Ramelli, Atlanta: SBL Press, 6:73.

6 Jacob of Sarug, The Chariot which the Prophet Ezekiel saw, verse 119.

7 “标记”（remzā）是塞鲁格的雅各最为重要的神学概念之一，也是理解其创世论的关键。“remzā”一词在叙利亚语中有“眨眼”、“手势”、“提示”、“记号”等含义，在英文文献中常被翻译为“sign”，在德语中常被译为“Zeichen”。在雅各的韵文讲道之中，“remzā”一般指代为上帝显明其神圣旨意的方式，并且上帝的大能一将上帝的旨意显明于“remzā”，上帝的旨意就立马得到承行。



（上帝大能）居于（šrā）受造物中，如同灵魂居于肢体中，

万物因大能而动，如同身体因灵魂而动。

如果灵魂离开身体，身体也就不再站立，

如果上主的大能离弃受造物，受造物也会被分解。[1]

（二）人的身体如同上帝所造的万物

而在雅各眼中，人的身体则类似于整个受造世界。他认为亚当（人）的身体与上帝所造的物质世界具有同构性与同质性——在其中汇集了各种受造物的美丽，人体的物质构成是对创世六日的总结，集合了一切受造物之精华——集中了四大元素、五种感官、六个方向，[2]如同镜子一般反映了整个受造世界。

首先，塞鲁格的雅各认为人体由四种基本元素——水、火、土、气构成，四种元素在人的身体之中达成和谐构成了人体。在《创世六日》韵文讲道中，雅各指出：

土粒，水滴，火以及风（ruḥā），[3]

他的灵魂和为他傅油的气息也在他之中。[4]

在《亚当的受造》中，雅各写道：

“造物主混合了火、带有土的气、水，

---

[1] Jacob of Sarug, *The Chariot which the Prophet Ezekiel saw,* verse 219–222.

[2] 对雅各而言 4、5、6 这三个数字都有着独特的意义。在《创世六日》讲道的最后，雅各总结了 1–7 各个数字的神学内涵，在其中他认为数字 4 神奇又惊奇，“它的美丽比它的同伴还要闪耀”；数字 5 更加伟大，因为 5 包含了大量的奥秘——人生有 5 个不同阶段，人有 5 种感官，人与上帝之间有 5 次盟约；数字 6 更加美丽，因为在创世中共有 6 个方向被造，上帝的创世工程也在 6 日内完成。参 Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation,* verse 2859–2966.

[3] 叙利亚语中“ruḥā”一词即可翻译为“风”，又可以翻译为“灵”。

[4] Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation*, verse 2249–2250.

将他（亚当）绘为肖像，以向世界显明上智。”[1]

……

“他（亚当）的受造至大，至高，悦人，满是美丽，

因为，从无之中，上主创造，并使惊奇之物出现。

创造大能的隐秘标记（remzā），集合了尘土，

他取了并塑造了黏土，他混合了它并使其与气结合。

他将其与火相合，并给了它带来生命之风/灵（ruḥā），

它成就了既干又湿，既冷又热的肖像。

如同混合颜色，他混合了各种元素在一起，

藉着这些元素，他造了悦人的像，满是美丽。

藉着他所选的色彩，他造了肖像，

在这他所建的大婚房（gnunā）之中，新郎（ḥatnā）被造。[2]

在雅各所处的古代地中海世界之中，受希腊哲学的影响，四元素论是当时的科学共识——这一观点认为水、土、火、气四种基本物质元素（或者冷、热、干、湿四种基本属性）构成了整个物质世界。[3]这一观点也为当时的基督教（尤其是东方基督教）所接受，例如在《黑马牧人书》（The Shepherd of Hermas）之中提到四大元素构成了世界。[4] 4 世纪末《使徒宪章》（*Constitutiones*

[1] Jacob of Sarug, The Creation of Adam and the Resurrection of the Dead, verse 29–30.

[2] Jacob of Sarug, The Creation of Adam and the Resurrection of the Dead, 149–158.

[3] 例如亚里士多德在《论生成与消灭》之中认为元素的本原是冷、热、干、湿四种性质，这四种性质两两配对形成四种水、火、土、气四种基本元素——火是热与干，气是热与湿，水是冷与湿，土是冷与干。参亚里士多德著，徐开来译：《论生成与消灭》，选自《亚里士多德全集》第二卷，北京：中国人民大学出版社，2016 年， 第 444 页。

[4] 黄锡木主编，高陈宝蝉、邱丹、王碧燕、彭惠敏译：《黑马牧人书》，选自《使徒教父著作》，北京：生活·读书·新知三联书店，2013 年，第 233 页。



Apostolorum）所记载的感恩经则认为四大元素构成了人的身体。[1] 托名爱弗冷的叙利亚语文献《珍宝之洞》（mˤarat gazze）中写道："天使们看到上帝从整个土取了一粒尘土，从水的整个本质中取了一滴水，从整个气之中取了一缕风，从火的整个本质中取了一点火的热与暖。天使们看见这四种惰性的质料——冷、热、干、湿，放在他的右手之上时，上帝就创造了亚当。"[2] 英国东方学家巴奇（E. A. Wallis Budge）指出，这种观点可能来自于犹太教的释经学传统——在《密释纳·损坏卷·公会》（Mishna, Nezikin, Sanhedrin）之中，提到创造亚当的尘土收集自整个世界。[3] 而印度学者科兰帕兰皮尔（Thomas Kollamparampil）认为，雅各在讲道之中所提出的四元素论，可能是受到了柏拉图《蒂迈欧篇》的潜在影响。[4]

笔者认为，从雅各讲道的内容来看，雅各的这一观点源于其在叙利亚语文学传统之基础上对《创世记》2:6–7 节进行的诠释。雅各在韵文讲道如此描述上帝造人的行动："他（上帝）将泥土与水混在一起。"此处之所以提及"泥土"，是因为"上帝用地上的尘土造人"（创 2:7）；之所以提及了水，是因为"有雾气从地上腾，滋润整个土地的表面"（创 2:6）。因此，在雅各看来，上帝不单单是用尘土造人，而是将水与土（被雾气滋润的土）结合在一起造人。实际上，在雅各的韵文讲道之中常常提及上帝是用水与土而非单单是靠着尘土创造了人。例如，在论述夏娃的受造时，雅各写道："夏娃并非如同亚当是由泥土而被造……塑造亚当之时，上主用水造了他……上帝用水塑造了亚当，亚当的精种就是

[1] *Apostolic Constitutions, Ante-Nicene Fathers, Vol. 7.*, trans. James Donaldson, ed. Alexander Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe, Buffalo: Christian Literature Publishing Co., 1886, 8:12.

[2] *The Book of the Cave of Treasures,* trans. and ed. E. A. Wallis Budge, *London: The Religious Tract Society, 1927, p51–53.*

[3] Solomon of Akhlat, *The Book of the Bee*, trans. and ed. E. A. Wallis Budge, Oxford: Clarendon Press, 1886, p.15.

[4] Thomas Kollamparampil, *Salvation in Christ According to Jacob of Serugh*, New Jersey: Gorgias Press, 2014, p.208.

水。"[1] 而雅各之所以提及风和火，则是因为上帝"将生命之息（ruḥā）吹进人的鼻孔，这人就成了有灵的活人"。在叙利亚语中"ruḥā"一词，既有"风"的含义，又有"灵"的含义，因此上帝的"生命之气"就成为了人之灵；同时，在叙利亚语文学传统中，上帝之灵或者上帝之风常常被视为是"生命之火"（nurā ḥaytā）——例如爱弗冷在其《信仰颂》之中就将火视作是圣灵的象征，并认为在祝圣圣体圣血时"灵在饼中，火在酒中"。[2] 因此，在雅各眼中"ruḥā"一词既可指代气元素，又可指代火元素。于是在塞鲁格的雅各眼中，依据《创世记》第 2 章的经文，上帝运用了水、火、土、气四种基本元素来构造人。上帝在造人的过程中，这四种元素相互结合，而得以形成人的身体。依照四元素论，四种基本元素对应不同的性质——冷、热、干、湿，两两对立的属性在人的身体上达成中和：

火与水和谐地进入亚当体内，

至高者的智慧在其内得以显明其权柄；

他将泥土和水互相结合在一起，使其相和，

在同一权柄内，偕同其混合物一同运动。

其次，在人体之中也集合了五种不同的感觉——视觉、味觉、触觉、嗅觉、听觉，[3] 以及其相对应的器官。在雅各看来，人的感官不仅仅是为了满足人的生理需求而存在的，同时也能满足人更加崇高的灵性需求。例如，人的眼不仅

---

[1] Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation*, verse 2401, 2405, 2425.

[2] Sebastian P. Brock, *The Luminous Eye: the Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, Michigan: Cistersian publications, 1992, p.38. 此处"灵在饼中，火在酒中"并非指的是圣灵仅仅降临在饼之中，而是同时降临于饼酒之中。爱弗冷的修辞类似于古代汉语之中的"互文"，他将圣灵比喻为火，在呼求圣灵之后，上帝的圣灵如火一般降临在饼酒之中——东方教会认为，在圣体礼仪之中，司祭通过呼求圣灵，让饼酒得到了圣化。

[3] Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation*, verse 2898–2900.



单纯视觉的器官，更是寻求上帝创世之美的明灯；口不仅是用来进食、交流的器官，也是用来赞颂上帝的工具。[1]

此外，在《创世六日》韵文讲道之中，塞鲁格的雅各认为上帝在六天的创造过程中分别创造了六个方向，而这六个方向集中结合在了人的身体之中，因此可以说人的受造是对六日创世的总结：

在六日中，造物主完成了六个方向，

因此受造物有了高与低，以及四个方向。”[2]

……

上帝塑造亚当之时，造了他以让他朝向六方，

高与低、四个方向[3]在他之中结合在一起。[4]

总而言之，在雅各看来，四种元素、五种感官、六个方向结合在一起构成了人，这一切有如上帝的战车——四种元素如同战车的四轮，而五种感官则是战车的驾驶者：

在四种元素中身体结合在一起，如同战车（markābtā）般奔驰，

五种感官如同御手立于其上。[5]

此对句之中的“markābtā”一词意为战车，其词根为“rkeb”（驾驶）一词。[6]战车的比喻源自于《以西结书》第一章之中先知以西结所见到的活物的异象，[7]雅各曾以该异象为主题创作了一篇长篇韵文讲道《论以西结先知所见的战车》。

---

[1] Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation*, verse 2255–2269.

[2] Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation*, verse 2029–2030.

[3] “四个方向”也即是东南西北。

[4] Jacob of Sarug, The Creation of Adam and the Resurrection of the Dead, verse 37–38.

[5] Jacob of Sarug, The Creation of Adam and the Resurrection of the Dead, verse 73–74.

[6] “rkeb”一词与阿拉伯语“ركب”、希伯来语“רָכַב”、阿卡德语“rkb”同源。

[7] 参结 1:15–21。

在该讲道之中，雅各认为“至高者坐于不可寻见的战车之上”，[1] 而作为上帝所造的人的身体与“战车”相似，也承负了不可寻见的至高者上帝的肖像——人的理智。

人的理智作为上帝肖像，由集合了万物之精华的肉身承负——理智与身体有如造物主之于一切受造物，因此包括肉体与灵魂的整个人是一个“小世界”。

因为人是小世界，也是奇妙化工，

在其中，人能够看到大世界及以及（上帝）的妙工。[2]

在人之中，汇集了构成世界四种物质元素，四种不同的基本性质，汇集了物种不同感官，汇集六个不同方向，人成为了创世的总结。而人的理智通过灵魂维系着着这一切。正因如此，雅各将人称为是“小世界”（ʿālmā zʿurā），并将其视为上帝及其所创造的“大世界”（ʿālmā rabbā）的缩影。

四、人的堕落与得救

人虽然是至美的受造物，是一个“小世界”，但这一受造物却走向了堕落。总体而言，雅各认为魔鬼的诱惑与人的自由意志共同构成了亚当的犯罪。雅各强调，魔鬼出于嫉妒而堕落，并诱惑亚当犯罪。根据雅各的叙述，魔鬼撒旦本为天使，在创世的第一天，上帝创造天地之时受造——上帝创造了诸天使，并让他们赞颂上帝。[3] 而在众天使之中，为首者即“空中掌权者”撒旦（弗 2:2）：

在黑暗的世界中，他（上帝）将他（撒旦）设立为元首，

如同统治者执宰所有地方。[4]

---

[1] Jacob of Sarug, *The Chariot which the Prophet Ezekiel saw, Homilies of Mar Jacob of Sarug Vol.4*, ed.Paul Bedjan and Sebastian P. Brock, New Jersey: Gorgias Press, 2006, verse1.

[2] Jacob of Sarug, The Creation of Adam and the Resurrection of the Dead, verse 259–260.

[3] Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation*, verse 173–212.

[4] Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation*, verse 2523–2524.



但是，这位统治者却嫉妒亚当所有的荣耀与地位，因为亚当是有形可见的受造世界的主人，上帝的管家。[1] 这种嫉妒就促使魔鬼去诱使亚当犯罪，并且人也以自身的自由意志响应魔鬼的诱惑：

他派出蛇去通过他所行的欺骗去咬肖像，

因其毒液，他的饰品坠落在大地尘土之中。[2]

……

起初，亚当的受造何其伟大，

却依己所愿，使己降下，重重跌落。

由于造物主，对受造物而言他是血肉的上帝，

他因其自由意志，使自己与野兽平齐，并成为野兽。[3]

因此，人走向了“骄傲之路”（ˀurḥā d-rāmutā），走向了堕落。雅各认为，这种堕落使人丧失了原初之美。首先，人变得赤裸，并因此而羞耻。前文已经指出，雅各认为创世之初的人并非完全赤裸，亚当与夏娃虽然没有物质性的衣服，但是却披戴光明，赤裸是魔鬼诱惑并使亚当夏娃犯罪的结果——因为犯罪之后，魔鬼夺去了他们所披戴的光明，使他们蒙羞。[4] 此外，塞鲁格的雅各强调，堕落的结果是死亡，人的犯罪导致了死亡也进入了世界之中——死亡导致了人体之美的崩坏，破坏了四种元素、五种感官之间的和谐共存：

之后死亡来临，使（四种元素的）结合与（五种感官的）引导解体，

伟大肖像的一切运动，都堕落了，走向了终结。

死将冷从热中分离，他们的运动终结了，

也将湿从干中分离，他们的运作停止了。[5]

[1] Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation,* verse 2540–2541.

[2] Jacob of Sarug, The Creation of Adam and the Resurrection of the Dead, verse 65–66.

[3] Jacob of Sarug, The Creation of Adam and the Resurrection of the Dead, verse 1–4.

[4] Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation*, verse 2509.

[5] Jacob of Sarug, The Creation of Adam and the Resurrection of the Dead, verse 75–78.

因此，人身体之中的四种元素开始分解，五种感官停止了运作，由堕落而来的死，摧毁了人身体上的一切和谐与美：

这些诱人的秀丽之美走向终结，并被毁掉，

一切美丽的饰品都堕入毁灭之中。”[1]

与此同时，人的灵魂之美也不复存在。雅各将灵魂的丝线比作珍珠项链，各种美都串在其中，并成为一种无边际的美。2 但是堕落之后这种珠光宝气的灵魂之美也被魔鬼破坏：

蛇怪到来，咬断生命丝线，丝线坠落，

看啊！这可爱的项链破裂，散落阴府之底。

上好的宝石与贵重的珍珠

装饰在项链上，成为无比光辉的冠冕。

毒蛇呼气，藉着悖逆而毁掉冠冕，

看啊！坟墓中它的宝石掉落，它的美丽散落。[3]

由于人是“小世界”，如同一面镜子反映了整个上帝所造的“大世界”，所以人死亡之时“小世界”走向终结也预示着上帝所创的“大世界”最后也要走向终结——人的死亡是世界终结的预表。因此雅各认为，在世界终末之时，世界的美丽也解体，并走向终结。[4]

人作为上帝的“伟大肖像”堕落之后，人所具有的原初至美也因此丧失。但雅各强调，上帝始终未放弃对人的怜悯，并致力于使作为其肖像的人与上帝相似而达到完全——这种三次的怜悯从创世之初，一直持续到世界的终结：

第一次，上帝从尘土中照自己的肖像绘制了他（亚当），

---

[1] Jacob of Sarug, The Creation of Adam and the Resurrection of the Dead, verse 95–96.

[2] Jacob of Sarug, The Creation of Adam and the Resurrection of the Dead, verse 101–104.

[3] Jacob of Sarug, The Creation of Adam and the Resurrection of the Dead, verse 105–110.

[4] Jacob of Sarug, The Creation of Adam and the Resurrection of the Dead, verse 317–354.



第二次，通过他独生子的血，上帝拯救了他，

最后，他会大声呼召，使他复活，

以三种方式，他完成了他，塑造了他，使他完全。[1]

因此，人在创世之初所具有的美丽藉着上帝的三次怜悯得以重新恢复。上帝通过独生子的血和末日的复活使人的受造得以完全，人所走的“骄傲之路”要由圣子所走的“谦卑之路”（ʔurḥā d-makikutā）来纠正，[2] 这使人因堕落而丧失的受造之美得以恢复。在其第 95 篇韵文讲道《论领受奥秘》之中，雅各将耶稣之死视作是赎罪的祭献，有罪之人通过这一祭献得以赎罪，人通过受难的圣子的代祷而得以得生：

真理之父，请看，你的子是悦纳你的牺牲，

求你藉着他赎我罪，他代我而死，愿我能藉他赎罪。

……

因我犯了罪，你的爱子受了钉与枪之苦，

他所受的苦使他能恳求你让我得生。[3]

雅各认为在上帝最初从亚当之中造夏娃的行动中，就已经预备好了这未来的救赎计划，他运用预表释经法对夏娃受造的过程进行了解读——上帝让亚当沉睡，并从其肋旁取出肋骨创造夏娃，就预表了耶稣在十字架上受难与未来的救赎：

在亚当的沉睡中，描绘了被钉十架者之死，

在血与水之中，描绘了洗礼的一切美丽。

---

[1] Jacob of Sarug, The Creation of Adam and the Resurrection of the Dead, verse 205–208.

[2] 关于“谦卑之路”与“骄傲之路”，参 Thomas Kollamparampil, *Salvation in Christ According to Jacob of Serugh*, New Jersey: Gorgias Press, 2014, p.212.

[3] Jacob of Sarug, *Reception of the Holy Mysteries*（*Homly 95*）, *Homilies of Mar Jacob of Sarug Vol.3,* ed.Paul Bedjan and Sebastian P. Brock, New Jersey: Gorgias Press, 2006, verse 321–332.

……

也就是说，亚当的沉睡就是我们救主的死，

也就是各各他山上刺穿他肋的枪。[1]

在其第 71 篇韵文讲道中，雅各还将亚当称为“泉源”或者“泉水之首”（riš mabuˁā），将夏娃称作“大泉”（mˁinā rabtā）与“基训河”（giḥon）。[2] 上帝打开亚当的肋旁取走亚当的骨与血肉造成夏娃，也即让“滋养万民的基训河”[3] 从“泉水之首”（riš mabuˁā）的肋旁流出，这预表着带来新生的洗礼将从作为“救恩的泉源”“教会之首”（rišā d-ˁidtā）[4]的基督之肋旁流出。基督受难时肋旁所流出的血与水混合在一起，就如同女人的经血以及男人的精水[5]混合在一起，从而诞生了属灵的新生命，以带来救赎与修和。在此，可以发现一个阴性化的基督形象——基督如同一名承受产痛的多产的“母亲”，[6] 这位属灵“母亲”未经交合就将新的美丽生命带给了其属灵的后代。

虽然耶稣基督之死带来了新的生命，但雅各认为人的美丽只有在末日复活之时才能恢复完全——末世的复活不仅仅只是恢复到之前的美丽之中，同时也是对这种原初美丽的超越，是一次新的创造。堕落的身体将通过末日的复活最

[1] Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation,* verse 2415–2416, 2419–2420.

[2] Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation,* verse 2450–2454. “riš mabuˁā”这一词组在叙利亚语意为“泉源”，其中“mabuˁā”意为泉水，而“rišā”一词意为“头”，因此该词组其字面意思为“泉水之首”或者“泉水之头”。在论及夏娃之时，雅各运用了与“mabuˁā”相同含义的阴性词“mˁinā”来指代夏娃。因此，在此处雅各以泉水来象征夏娃，而亚当则是“泉水”夏娃的头（参简行本林前 11:3）。

[3] 在叙利亚传统之中，基训河常常被认为是最长的河流、埃及的母亲河尼罗河，因此雅各将其称为“滋养万民的基训河”。教父爱弗冷在其著作之中就认为，基训河就是尼罗河。参 Ephrem the Syrian, *Commentary on Genesis, The Fathers of the Church Vol. 91*, trans. Edward G. Mathew, Washington DC: The Catholic University of America Press, 1994, p.100.

[4] 参简行本弗 5:23。

[5] 雅各认为男人是由尘土与水造的，而女人是由男人的血与骨肉造的，因此他认为在男女的交合之中男人的精液和女人的血结合在一起从而诞生新生命。

[6] Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation,* verse 2433–2434.



终恢复。曾经从无中创造并支撑万物的“标记”（remzā），又将使死者复活。在这新的创造中，上帝赋予了人全新的身体，全新的美丽：

它（人的身体）将得以洁净，成为新的、属灵存在，

复活之时，身体将作为新的造物而复活。[1]

此处雅各承袭了爱弗冷的传统。爱弗冷认为：“正如我们的身体得配成为圣灵的寓所，他也让我们的身体得配在终末之时披戴永恒的荣光。”[2] 雅各认为，在这种属灵的身体之中，四种元素将合而为一，成为一种不朽坏的质料，并构成了不朽的属灵身体；五种感官也在复活后合而为一，并成为一种不受限制的属灵的通感——在新的身体中，人无论在听或是在看在嗅，都是在运用所有的五种官能。这个新的属灵身体，将不再像之前那样赤裸，而将重新披戴光辉与荣耀：

四种曾堕落的元素，将会复活结合为一体（iḥidāˀit），

它们将不会再有解体与终结。

身体将由诸元素而变为一种元素，

复活将会使身体焕然一新，不再是有死之物。

四种元素复活，它们属灵地成为一体，

对这一而言，解体将不再可能。

它们虽为一，却来自多，

当其为一，这一不会跌落，不会毁坏。

复活之时，它们如同从烈火的熔炉中走出，

---

1 Jacob of Sarug, The Creation of Adam and the Resurrection of the Dead, verse 430–431.

2 原文为：Quemadmodmn enim digna facta sunt corpora nostra, esse habitaculum Spiritus sui, sic digna ea reddit in fine, quae et gloriam aeternam vestiantur. 参 *S. Ephraem Syri Commentarii in Epistolas D. Pauli*, trans. Mekhitarist Fathers, New Jersey: Gorgias Press, 2014, p. 96.

四者完美合而为一，不再解体。[1]

这个新的属灵身体，将以属灵的方式运动，并且将不再像之前那样赤裸，而将重新披戴光辉与荣耀。雅各在此运用了一系列词语来形容复活后的身体：这一身体“头戴冠冕”又“光彩熠熠”——雅各强调这一身体如同得胜的君王、如同天使一般具有权柄；这一身体“纤细”又“洁净”——雅各强调了新的属灵身体已从堕落之罪中得以洁净；最终，这一身体“完美”又“完善”。[2]

五、结语

总而言之，雅各植根于叙利亚基督教自身的神学传统，并接受了亚历山大的传统，他在其韵文讲道之中认为人在受造之初就被造为至美的受造物，具有极高的地位与权柄。人灵魂之中的理智是上帝的肖像；人的灵魂类似于上帝维持世界存在的大能；人的身体集合了一切受造物之美，沟通并联结了一切受造物，与上帝所造的整个物质世界具有同构性与同质性。因此，整个人就如同“小世界”一般，具有极大的荣耀、权柄与美丽。虽然这个美丽的“小世界”因为堕落而受损，美丽不复，但其美丽将藉着耶稣基督的救赎，在最终的复活之中完全恢复，重新披戴曾经丧失的光明。

参考文献

奥利金著，石敏敏译：《论首要原理》，香港：道风书社，2002 年。

斐洛著，王晓朝、戴伟清译：《论创世记》，北京：商务印书馆，2012 年。

黄锡木主编，高陈宝蝉、邱丹、王碧燕、彭惠敏译：《黑马牧人书》，选自《使徒教父著作》，北京：生活·读书·新知三联书店，2013 年。

[1] Jacob of Sarug, The Creation of Adam and the Resurrection of the Dead, verse 403–412.

[2] Jacob of Sarug, The Creation of Adam and the Resurrection of the Dead, verse 425.



亚里士多德著，徐开来译：《论生成与消灭》，选自《亚里士多德全集》第二卷，北京：中国人民大学出版社，2016 年。

Aphrahat. *The Demonstrations*, trans. Adam Lehto, New Jersey: Gorgias Press, 2010.

Brock, Sebastian P. *The Luminous Eye: the Spiritual World Vision of Saint Ephrem*. Michigan: Cistersian publications, 1992.

Budge, E. A. Wallis trans and ed. *The Book of the Cave of Treasures.* London: The Religious Tract Society, 1927.

Clement, *Exhortation to the Heathen, Ante-Nicene Fathers Vol. 2*, trans. William Wilson, ed. Alexander Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885.

Donaldson, James, Alexander Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe trans and eds. *Apostolic Constitutions*, *Ante-Nicene Fathers, Vol. 7*. Buffalo: Christian Literature Publishing Co., 1886.

Ephraem, Syrus Saint Ephraem, Mechitarists. *S. Ephraem Syri Commentarii in Epistolas D. Pauli.* New Jersey: Gorgias Press, 2014.

Ephrem the Syrian. *Commentary on Genesis, The Fathers of the Church Vol. 91*, trans. Edward G. Mathew. Washington DC: The Catholic University of America Press, 1994.

Forness, Philip Michael. *The Construction of Metrical Poetry in the Homilies of Narsai of Nisibis and Jacob of Serugh, Narsai: Rethinking his Work and his World*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.

Jacob of Sarug, *Reception of the Holy Mysteries (Homily 42) , Homilies of Mar Jacob of Sarug Vol.2*, eds. Paul Bedjan and Sebastian P. Brock. New Jersey: Gorgias

Press, 2006.

Jacob of Sarug, *Reception of the Holy Mysteries （Homly 95）, Homilies of Mar Jacob of Sarug Vol.3,* eds. Paul Bedjan and Sebastian P. Brock. New Jersey: Gorgias Press, 2006.

Jacob of Sarug, *The Chariot which the Prophet Ezekiel saw, Homilies of Mar Jacob of Sarug Vol.4*, eds. Paul Bedjan and Sebastian P. Brock. New Jersey: Gorgias Press, 2006.

Jacob of Sarug, The Creation of Adam and the Resurrection of the Dead, Homilies of Mar Jacob of Sarug Vol.3, eds. Paul Bedjan and Sebastian P. Brock. New Jersey: Gorgias Press, 2006.

Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation, Homilies of Mar Jacob of Sarug Vol.3*, eds. Paul Bedjan and Sebastian P. Brock. New Jersey: Gorgias Press, 2006.

Kollamparampil, Thomas. *Salvation in Christ According to Jacob of Serugh*, New Jersey: Gorgias Press, 2014.

Payne-Smith, J. *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1902.

Ramelli, Ilaria L. E. trans and intro. *A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*. Atlanta: SBL Press, 2015.

Solomon of Akhlat, *The Book of the Bee,* trans. and ed. E. A. Wallis Budge, Oxford: Clarendon Press, 1886.



Study on the Anthropology of Syriac Church Father Mar Jacob of Sarug

Wenjunyi DUAN https://orcid.org/0009-0005-5821-7215

Minzu University of China

Abstract: Mar Jacob of Sarug is an important Syriac church father. This article takes the homily 71 “The Six Days of Creation” and the homily 72 “On the Creation of Adam and the Resurrection of the Dead” and other Mar Jacob’s homilies as the starting point to conduct a discussion on his anthropology. Firstly, Mar Jacob calls the world created by God a beautiful world, and humankind is the most beautiful creature. Secondly, Mar Jacob believed that humankind is the image of God—humankind is different from other creatures in the way of creation, and was created by God according to his image and likeness, “to the Father, Adam will be the image; to the Son, Adam will be the likeness”. In his view, the nous or intellect of humankind is similar to God himself, while human soul is similar to the power of God, and human body to the material world which consists of four elements and six directions. Therefore, humankind is a “small world” that reflects God and the “great world” which He created. This very beautiful creature, this “small world” is disintegrating due to the temptation of the Satan and man's free will, but Mar Jacob points out that through God's salvation, humankind will regain beauty and clothe on light, through the “second creation” on the resurrection.

Keywords: Anthropology; Jacob of Sarug; Oriental Church Father; Syriac Church

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0008


Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

基督圣徒及其悖论性

唐洪林 https://orcid.org/0009-0005-5112-7268

广东协和神学院

摘要：本研究从基督教圣经神学的角度出发，探讨了基督圣徒的概念及其内在的悖论性。文章首先明确界定圣洁作为上帝独有的属性，它与世俗对立，凸显了上帝的不可接近性和超越性。在此基础上，指出圣徒的身份首先是基于对上帝的归属，而非依赖个人的道德完善。随后，文章分析了圣徒身份的悖论性：尽管圣徒的圣洁源自上帝的恩典，他们仍被要求去追求圣洁。最后，文章进一步探讨了圣徒悖论性在当代的诠释。作者强调圣徒是进入神国的人，应以神国为中心而活。此外，圣徒作为上帝子民的身份，决定与塑造了他们的行为伦理，其圣徒品质因而不是个人努力的结果，而是上帝恩典的体现，是在追求神国中而彰显出来的品质。藉此，本文有效地解释了圣徒悖论性的问题，为信徒的生活实践提供了重要的理论指导。

关键词：圣洁、圣徒、悖论、神国、身份伦理

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0009



一、前言

若要深刻理解基督圣徒的内涵，必须首先对“圣洁”或“神圣”（holy/holiness）概念有所洞察。[1] 在多种文化与宗教传统中，“圣洁”往往与凡俗形成鲜明对比，象征着一种超越日常生活的特殊存在，如伊利亚德（Mircea Eliade）所言，“人之所以会意识到神圣/圣洁，乃因神圣以某种完全不同于凡俗世界的方式，呈现自身、显现自身。”[2] 因此，在宗教与文化领域里主导的研究方式即是根植于宗教现象学，即对圣洁的研究主要基于对宗教体验的深入分析，而非单纯依赖圣经文本。例如，奥托在其经典著作《神圣者的观念》一书中即强调，神圣（Holy）是一种独特且无法用常规语言完全描述、或无法用理性完全把握的神秘体验。这种体验往往伴随着一种强烈的神秘感或敬畏感，它源于个体与某种不可言喻的、超越性的力量的接触。这种力量被奥托称为“神秘的/庄严的”（numinous），它同时具有吸引力和排斥力，令人既恐惧战兢又着迷（*tremendum et fascinosum*）。因此，奥托反对将神圣简化为一种抽象的哲学概念或道德观念，而是强调其作为一种独特的、无法替代的存在体验。[3]

然而，仅从经验层面对圣洁进行理解是不足的。神学家蒂利希（Paul Tillich）明确指出，尽管圣洁作为一种经验现象，可以通过现象学逻辑加以描述，但其与“神性”（divine）必须相互/关地理解。若不将圣洁置于神性的范畴之下进行阐释，便有可能将其简化为一种审美-情感层面的事物，这正是奥托等人在神

---

[1] 圣洁（holiness），有时也被译为神圣，本文在论述时，会鉴于上下文的语境，有时会以“神圣”代替“圣洁”。

[2] 伊利亚德：《圣与俗——宗教的本质》，杨素娥译，台北：桂冠，2006，第 61 页。

[3] Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, translated by John W. Harvey, Harmondsworth: Penguin, 1959. 中译本：鲁道夫·奥托（Rudolf Otto）：《论“神圣”：对神圣观念中的非理性因素及其与理性之关系的研究》，成穷、周邦宪译，成都：四川人民出版社，1995；鲁道夫·奥托：《神圣者的观念》，丁建波译，北京：中国社会科学出版社，2009。

学上所面临的一大风险。[1] 尽管蒂利希正确地强调了圣洁与神性之间的紧密联系，但他对上帝的界定同样基于现象学视角，将上帝视为对人有限性所提出问题的答案，是人的终极关怀(concerns man ultimately)。因此，他认为"圣洁是与人终极关怀相连结的事物的品质（quality）。"[2] 然而，蒂利希虽然将圣洁与上帝相连，却未能以圣经为基础进一步阐释圣洁的深层含义。

本文旨在从基督教圣经神学的角度探讨圣洁的本质，从而揭示圣徒的本质含义，并探讨其内在的矛盾性。同时，本文也将探讨如何在当代语境下理解圣徒及其悖论性，以期为现代信徒提供一个更加全面和深入的神学视角，从而能够在各种生活场景中作出符合信仰的伦理选择，活出基督徒的品格和风范。

二、圣徒的含义

1. 圣洁的根源在于神

"圣洁"（holiness，源自希伯来文 qodesh 及希腊文 hagiosune）的原文含义是指"分开"（separation）或"隔开"（setting apart），[3] 其对立面是"世俗"（profane）或"普通"（common）的领域。[4] 因此，当圣经宣称上帝是圣洁时，其核心含义指的是上帝的不可接近性（unapproachableness）。[5] 换言之，圣洁

---

[1] Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1, Chicago: University of Chicago Press, 1951, p. 215.

[2] 同上，pp. 211，215.

[3] 也有学者认为，上帝的圣洁（qodesh）其字根是（qdsh），它在亚述-巴比伦的语境中含有两层意义，一种含义是指"敬畏、可怕"（to be terrible），另外一种是指"发出耀眼的光芒"（to shine brightly），或指卓尔不群、灿烂夺目（to be brilliant），以致人无法直视上帝。（如赛 6:1–6）参 Th. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, Oxford: Basil Blackwell, 1960, pp. 149–150.

[4] Merrill F. Unger and R.K. Harrison editor, *The New Unger's Bible Dictionary*, Chicago: Moody Press, 2005, p. 581; T. Desmond Alexander and Brian S. Rosner editors, *New Dictionary of Biblical Theology*, Leicester, England: Inter-Varsity Press; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000, p. 545.

[5] 上帝的圣洁除了意味着他的不可接近性、他的与众不同、他的荣耀（glory）和威严（majesty）外，还意味着他的自我确定性（self-assertion）。上帝的这种自我唯一性，使得祂不容许任何事物与祂并列，唯



首要的是表示上帝是完全不同的他者（wholly other），即上帝与其所创造的一切存在截然不同，并且超越了人类想象中任何神性的概念。[1] 用陶恕的话来说即是："神的圣洁是与众不同、独一无二、不能接近、不可理解，并且不能企及的……人或许畏惧神的大能、赞美祂的智慧，但是对于神的圣洁，人甚至连想像都想像不来。"[2]

这一点在圣经中得到了反复强调，即圣洁是上帝本质的首要属性。[3] 圣经宣告唯有神是圣洁的，即是说，圣洁的属性是上帝不能约化的独特性，它彰显了神的名，昭示了祂的无可比拟性和绝对独一性。上帝完全超越了所有比较和分类，正如经文所述："我是耶和华，这是我的名。"（赛 42:8）基于此，关于上帝圣洁的神学论述只能以崇敬的重复肯定："耶和华是神！耶和华是神！"（王上 18:39），以此来表达对祂圣洁本质的敬畏和认知。[4]

"圣洁"本身不是上帝的称号，而是上帝本质的一种表达。[5] 正如《以赛亚书》中所描述的天使在上帝面前颂赞道："圣哉，圣哉，圣哉。"（赛 6:3）它并非上帝的某个称号，而是指向上帝本身。在神学用语中，虽然我们会说上帝是公义的，是恩慈的，但我们不会称上帝为"公义的那一位"或"恩慈的那一位"，反而会称呼祂为"圣洁的那一位"（the holy one），这反映了圣洁与上帝的紧密关联。

有祂值得敬拜，也唯有祂是独一的真神。也正因为如此，祂是忌邪的神，也是会愤怒的神。Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, pp. 149–153.

[1] A. B. Davidson, *The Theology of the Old Testament*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1904, p. 150.

[2] 陶恕：《认识至圣者：神的属性，以及对基督徒信仰生活的意义》，陈雅声译，台北：启示出版，2019，第 244 页。对于神的圣洁的不可理解性，在同一页，陶恕也说道："神的圣洁并不是将我们所知最好的东西想像为无限地更好。我们知道的东西没有一样能和神的圣洁类似。"

[3] Alexander and Rosner, *New Dictionary of Biblical Theology*, p. 544.

[4] 约翰·韦伯斯特：《圣洁神学》，陈永财译，香港：基道，2006，第 33–34 页。

[5] 当然，在旧约中，也有对圣洁不同的定义。例如，对先知来说，圣洁是指社会的公平公义；对祭司来说，是在于合宜的礼仪以及维持分开的状态；对于智者来说，则是内在的正直与道德的完整。参 John G. Gammie, *Holiness in Israel*, Minneapolis: Fortress Press, 1989, p. 196.

因此，当人们亲近上帝，或在上帝的本性、存在或神性显现时，首先感受到的即是祂的圣洁。而接触圣洁是危险的，正如以赛亚先知在被呼召时的第一反应是："祸哉！我灭亡了！"（赛 6:5）[1] 因为，上帝的圣洁也意味着祂超越世界的绝对权能，这种能力可以像毁灭的火一样，因而是令人恐怖的。（利 10:1–7；撒上 6:20）[2]

因此，圣洁这一概念在其原初语境中并不涉及道德层面，这与当代常见的将圣洁等同于道德完美的观点有所不同。[3] 当言及上帝是圣洁时，其首要含义并非指祂的完美，而是指祂与世间万物的全然不同。这一点解释了为何在圣经中，表达完美（perfection）的词汇如 tam、tamim 以及 shalem 等，很少直接用于描述上帝。相反，用于上帝的类似概念是"完全"（yashar/upright，如《撒母耳记下》22:26；诗 18:25），该词含有正直的意味；或者是 saddiq（righteous），即公义的意思。这些与完美相关的词汇未直接用于上帝，可能是因为即便它们含有"完全"（sound）、"彻底"（complete）等完美的含义，也仍不足以充分表达上帝圣洁的本质。上帝无疑富有美德，但祂远远超越了人类的道德标准和伦理范畴。[4]

2. 圣徒的本质在属于上帝

因此，当"圣洁"一词用于指代人或与人相关时，其核心含义并非指涉个体的道德完全性，而是指其与上帝的关系——即个体属于上帝。换言之，将圣洁

---

[1] Davidson, *The Theology of the Old Testament*, p. 151.

[2] Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, p. 151.

[3] 值得一提的是，对我们所关心的道德性问题，圣经的信仰似乎却并不感兴趣。参华特·布鲁格曼：《圣经不陌生——与真理深入对话》，梁俊豪译，香港：学生福音团契出版社，2004，第 10 页。

[4] 参：Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, p. 161. Norman H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, Philadelphia: The Westminster Press, 1946, Chapter: 2–3.



应用于人或物，并非旨在描述其内在品质，而是表明其与神的关系。人或物之所以被称为圣洁，是因为它们属于或奉献给上帝，因而是圣洁/神圣的。[1] 虽然圣洁亦含有分开和隔离的意义，但这不是其主要含义；关键在于，这种分开是为了归属于上帝。正如韦伯斯特所言："隔离的行动当然是不可或缺的，因为成圣表示有分别。但隔离不能够变得绝对；神恩典的拣选确立的不是一个状态，而是使罪人成圣，藉以积极事奉神。"[2] 因此，称人或物为圣洁，并非评判其品德或伦理，而是强调其与上帝的关系和归属——即他们属于上帝或已奉献给上帝。没有任何人或物本质上具有圣洁性，[3] "受造物的圣洁的基本标记是它的外在面向，它朝向神作为它的来源和它赞美的对象。"[4] 这一理解也正是新约中"圣徒"概念的核心所在。

在新约圣经中，"圣徒"一词专门用于指称耶稣的门徒或基督徒，因为，新约明确反对任何特殊的圣徒阶层。[5] 尽管在实际生活中，某些信徒可能在德行上超越他人，表现出更高的圣洁，但在上帝面前，所有信徒均享有同等的圣洁地位，因他们在基督里的身份。[6] 正如使徒保罗所指出："但你们得在基督耶稣里，是本乎神，神又使他成为我们的智慧，公义，圣洁，救赎。"（林前 1:30）[7] 也因此，即或哥林多的基督徒存在诸多问题，如嫉妒、纷争、彼此告状（林前 1:10–17，3:3，6:1）、骄傲自大（林前 4:6/18）、淫乱（林前 5:1）、拜偶像（林前 10:14；林后 6:14–18）等等，保罗仍将他们称为圣徒（林前 1:2；林后

---

[1] Davidson, *The Theology of the Old Testament*, p. 145.

[2] 韦伯斯特：《圣洁神学》，第 79 页。

[3] Davidson, *The Theology of the Old Testament*, p. 152.

[4] 韦伯斯特：《圣洁神学》，第 77 页。

[5] Charles F. Pfeiffer, *The New Combined Bible Dictionary and Concordance*, Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1996, p. 366.

[6] Unger and Harrison, *The New Unger's Bible Dictionary*, p. 1112.

[7] 或参《以弗所书》1:4，"就如神从创立世界以前，在基督里拣选了我们，使我们在他面前成为圣洁，无有瑕疵。"

1:1）。而且，保罗在其书信中一贯使用圣徒而非基督徒来称呼那些跟随耶稣的人。因为，圣徒之所以为圣，完全不在乎人的作为，也不因人的感觉或看法而异，而是因他们都是上帝所造、由耶稣所拯救，属于上帝的人。[1]

新约对圣徒的看法，其实也是与旧约一脉相承的。也即，虽然圣徒在《旧约》中常用以指代那些品行良善与敬虔的希伯来人，但其核心含义仍然是指向以色列选民。因为，以色列人是上帝所拣选、从埃及奴役中被拯救出来的、专属于神的子民，因而是与万民有别、相分离的圣洁的国民。如上帝所言，“你们要归我作祭司的国度，为圣洁的国民。”（出 19:6）因此，以色列的圣洁，并非源自其固有的民族品质或优点，而是基于上帝的同在与拣选，祂将以色列人作为自己的子民。（参利 20:24–26；申 7:6，7:7 等）

3. 圣徒的道德内涵

虽然圣洁本身并不表达道德品质，当其用于描述人时，主要的是体现一种关系——那种单单属于耶和华神的关系。然而，正如圣洁反映了上帝的超越性特质，或称为神性（Godhead），它绝非一个抽象概念。在人类的观念中，某些特质或属性被视为上帝的代表，例如超然的威严、荣耀、伟大、权能、公义等。[2] 换言之，当耶和华展现出这些属性中的任何一种时，祂便彰显了自己的圣洁；当人们将这些神圣品质归于上帝时，上帝在他们中间便被视为圣洁。[3]

同样地，那些属于上帝的人，也应当在品质上反映这种圣洁。虽然他们在关系上已被分别为圣，但他们需要在生活方式上体现出这种圣洁。[4] 毕竟，上

[1] 毕德生：《复活的操练》，屈贝琴、黄淑惠译，新北：校园书房，2012，第 92–97 页。

[2] 或如蒂利希所言，上帝的圣洁本身并不是一种特质，而是使所有其他特质具有神圣性的特质。他的力量是圣洁的力量；他的爱是圣洁的爱。Tillich, *Systematic Theology* vol. 1, p. 272.

[3] Davidson, *The Theology of the Old Testament*, pp. 145–146.

[4] Alexander and Rosner, *New Dictionary of Biblical Theology*, p. 548.



帝的圣洁是一切道德污点的对立面，它不仅斥责一切违背祂旨意的行为，而且在祂面前，罪恶无法存留。因此，在以色列的信仰中，圣洁的含义是有道德/伦理（moral content）内涵的。那种在迦拿的神庙中，可以有的圣妓（庙妓），不是以色列宗教的特征。[1] 因为在旧约中，上帝公义的观念，或道德观念，是与祂的圣洁紧密联系在一起的。[2] 如果圣洁存粹是非伦理性的，那么将导致两个后果：（1）它不会引起人的不配感，而只能引发卑微的恐惧和顺从，或迫使人默默接受。（2）它无法成为发展那些富含伦理意义的更高级宗教的基础。[3] 也因此，当彼得意识到耶稣的神性时，他首先感到的是自己的罪，并求主离开自己。（路 5:8）

因此，圣洁也有另外一层含义，它被用来表示与一切罪恶、不洁或道德上的不完美状态相隔离。换言之，它是指道德上的完整或完美。[4] 就如以赛亚在目睹上帝的异象时所感受到的恐惧，并不仅仅是因为他意识到了自己在上帝的威能面前的人性局限，更是因为他深刻地意识到了自己的罪性："因为自己是嘴唇不洁的人，又住在嘴唇不洁的民中。"（赛 6:5）以赛亚本能地认识到，罪是不可呈现于上帝面前的。[5] 因此，圣洁不仅仅是指归属于上帝，它同样蕴含有伦理道德的维度。

三、圣徒的悖论性

1. 圣徒在圣洁上的矛盾性

"圣徒"一词的内涵原本并不涉及伦理或道德层面，而是在于是否属乎上帝。

---

[1] H. H. Rowley, *The Faith of Israel: Aspects of Old Testament Thought*, London: SCM Press, 1956, p. 66.

[2] Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, p. 159.

[3] Charles A. Bennett, "Religion and the Idea of the Holy", *The Journal of philosophy*, 23, no. 17, (1926), p. 464.

[4] Unger and Harrison, *The New Unger's Bible Dictionary*, p. 581; Alexander and Rosner, *New Dictionary of Biblical Theology*, p. 545.

[5] Rowley, *The Faith of Israel*, p. 66.

然而，因着上帝的圣洁，圣徒行事为人当与那蒙召的恩相称（弗 4:1），圣徒也因而要有相应的品质作为它的内涵。而且，尽管圣徒的“圣”完全是出于上帝的作为（参约 17:17；帖前 5:23；帖后 2:13；弗 5:26；罗 15:16；彼前 1:2；来 10:14,13:12 等），人的所有努力与道德追求并不能使自己成圣，或在上帝面前增添圣洁的程度。[1] 上帝却仍然敦促信徒追求圣洁，因为“非圣洁没有人能见主。”（来 12:14；太 5:48；腓 3:15 等）因此，人也负有追求圣洁的责任与义务。[2] 如果在圣洁的成就过程中人没有责任与义务，且无法做出任何贡献，那么上帝的要求就显得不合理甚至荒谬。这构成了圣洁或圣徒的矛盾性或悖论性：一方面，圣洁完全是上帝的作为，非人力可致；另一方面，人仍被要求在这一过程中付出努力和参与，且在此过程中必须有所作为。[3] 这种矛盾实际上也揭示了信仰生活中深层次的互动关系，即上帝的恩典与人的自由之间的协同作用。

圣经中关于圣洁的另一个悖论体现在圣徒的理想状态与现实之间的张力。《约翰一书》宣称：“凡从神生的，就不犯罪，因神的道存在他心里，他也不能犯罪，因为他是由神生的。”（約壹 3:9）然而，同一本书又指出：“我们若说自己无罪，便是自欺，真理不在我们心里了。”（約壹 1:8）这一悖论诚如克雷格（Clarence Tucker Craig）所言：“信徒虽然已经成圣，但仍被劝勉去追求圣洁。他们的成圣完全是上帝的工作，然而圣洁，如同爱与和平，是信徒应当努力实现的目标。恩赐与努力，已经领受了的与需要努力达致的，它们之间的关系到底是什么呢？”[4] 在基督徒圣洁的完全性与他们品德上的不完全性、以及他们仍

---

[1] A. Köberle, *The Quest for Holiness*, New York: Harper and Brothers, 1936.

[2] 值得一提的是，上帝并没有说：“你们要和我一样圣洁。”因为，绝对的圣洁只能属于上帝，是我们无法企及的。也参陶恕：《认识至圣者》，第 249 页。

[3] “悖论”是明显矛盾的同义词，它是指一系列的主张，当连起来看时，似乎在逻辑上有不一致。参 James Anderson, *Paradox in Christian Theology: An Analysis of Its Presence, Character, and Epistemic Status*, Milton Keynes, UK: Paternoster, 2007, pp. 5–6.

[4] Clarence Tucker Craig, “Paradox of Holiness: The New Testament Doctrine of Sanctification”, *Interpretation*,



需不断努力追求之间，存在着一种矛盾或悖论。这种张力如何平衡，成为信徒神学思考和属灵实践中的一个重要课题。

2. 对圣徒悖论性的接受

在探讨圣徒的悖论时，我们不难发现，这与基督教神学中关于上帝的其他悖论有着本质的相似性，如与上帝圣洁的悖论有着相似之处。这种悖论是人类理性难以完全把握的，然而却又是我们必须接受的真理。具体来说，上帝以其圣洁的本性，作为一个完全的他者，超越了世间一切存有。然而，正是这位超越的上帝，选择屈尊就卑，甚至降世为人，承担人类的苦难与重担。正如韦伯斯特所指出，"圣洁不是关系的对立。它没有使神远离不圣洁的人，将神封闭在绝对纯洁的隔离中。相反，神的圣洁是神和不圣洁的人的关系的性质；身为那圣者，神不但继续和人分离，也来到他的百姓中，洁净他们，使他们为他所拥有。""神圣的距离和神圣的亲近，在神的存有和行动中是一个运动。"[1]

这种看似矛盾的现象，实则源于上帝的不可理解性（incomprehensibility）以及其全然的超越性。信仰的真谛无法被简化为一个有限的、逻辑连贯的体系，因为这样的体系无法容纳信仰的神秘性和悖论性。信仰的奥秘是超越理性的，它只能通过象征性和悖论性的语言来传达。[2] 换言之，我们有限的心智和理性的局限使我们无法完全逻辑自洽地理解上帝的启示。基督教所体现的悖论性，实际上是一种隐秘的祝福，是它源于超越的神的一个间接证据。[3] 因此，在面对圣徒的悖论性时，我们或许只能以谦卑和感恩的心态接受其不可理解性，同

6, no. 2, (1952), p. 153.

[1] 韦伯斯特：《圣洁神学》，第 39，43 页。

[2] Donald G. Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology* Vol. 1, San Francisco, CA: Harper & Row, 1978, pp. 18, 86.

[3] Anderson, *Paradox in Christian Theology*, pp. 263, 307–308, 311–312.

时认识到这是信仰旅程中不可或缺的一部分。[1]

四、圣徒及其悖论的当下诠释

1. 圣徒是进入神国的人

圣徒的核心定义在于其与上帝的归属关系，因为唯有上帝是圣洁的。这种归属关系表明，圣徒本质上是上帝的子民，属于神国的成员。换句话说，成为圣徒，是进入到另外一个领域、或空间，即进入上帝的国度。这个领域不同于肉眼可见的物质世界、或三维空间，而是属于灵性的世界，存在于一个不可见的维度。也即，圣徒的存在并非物质层面上的可见，而是以一种隐秘的形式存在。这并不是因为圣徒在经验上的不确定性——我们无法像确认英雄或智者那样有确凿的证据来确认谁是圣徒——而是因为圣徒的本质属性和内在特质。根据《圣经》的启示，圣洁是上帝独有的，不可复制的特性，它超越了经验的范畴。[2] 因此，圣徒是进入天国、或是在神国中的人，是一种只有上帝和天使才能洞察的真实状态。世人无法看见，是因为他们不认识神。（参约壹 3:1；西 3:3）

以进入神国来定义圣徒，并非无圣经依据，就如经文所言，"上帝救了我们脱离黑暗的权势，把我们迁到他爱子的国里。"（西 1:13）而且，保罗所言的，"若有人在基督里，他就是新造的人，旧事已过，都变成新的了。"（林后 5:17）

---

1 许多人在面对这些悖论时，往往选择忽视，或者依据个人所认为合理的逻辑，固守某一立场。例如，某些极端教派坚持无罪论，认为信徒一旦接受信仰、成为圣徒，便再也没有罪了。然而，更广泛的观点是坚守新教的传统教义，持守我们是蒙恩的罪人，既是圣徒也是罪人，正如耶稣既是完全的神，也是完全的人一样。

2 Jean-Luc Marion, "The Invisibility of the Saint", *Critical inquiry*, Translated by Christina M. Gschwandtner, 35, no. 3, (2009), pp. 703–710. 此文也收录在此书中：*Believing in Order to See: On the Rationality of Revelation and the Irrationality of Some Believers*, New York: Fordham University Press, 2017, Chapter: 12.



这里所谓"新造的人"，其实并非如有些人以为的那样，是指个人生命的转变或品质的提升，而是指进入了上帝所造的新世界。正如基纳所阐释，虽然保罗在上下文中确实提及了皈依和心灵的更新（参林后 3:3；加 6:15），但他这里的"新造"却是指实现了的末世论。也即，耶稣的复活为我们提供了一个新的、末世论的视角，以理解基督以及所有在他里面的人（林后 5:14–15）。任何在基督里的人，都已经属于末世论的秩序（林后 5:17），尽管这种新的存在只能在心里感知，而非外在可见（林后 5:12；参林后 3:3）。[1]

杨牧谷则指出，所谓"新造的人"，即在基督里的人，是指那些与基督同死同复活，并为主而活的人（林后 5:14–15）。此外，"创造"在保罗书信中通常指的是整个受造界，基于上下文，此处的"新造"即是指基督代死所带来的整体改变而非指个人。"旧事已过"具有天启文学的背景，是指旧秩序及一切属于旧的创造，都要过去。因此，第 17 节更恰当的翻译应为："若有人在基督里，那就是一个新的创造，旧的秩序已经过去了的，看哪，新的秩序已经开始。"新造的人，因而即是属于新创造的一部分，就是要按新秩序来生活的人。[2] 换言之，新造的人是那些已经进入了末世论的现实或国度、也即神国的人，是靠着圣灵、为主而活的人。圣徒也即是这样的、新造的人。

2. 圣徒的本质在于为神而活

那么，这些进入神国的人会有怎样的品质和内涵呢？显然，那些生活在神国中的人，当以神国为中心，为神而活。正如耶稣教导门徒说，"你们要先求他的国和他的义。"（太 6:33）[3]当人为神国而活时，自然就彰显了他的圣洁。正

[1] Craig S. Keener, *New Cambridge Bible Commentary: 1–2 Corinthians*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 185.

[2] 杨牧谷：《作祂的仆人——哥林多后书研读》，台北：校园书房，1992，第 416–419 页。

[3] 用保罗的话来说即是："原来基督的爱激励我们，因我们想一人既替众人死，众人就都死了。并且他替众

如卓涤娜和威廉斯所言，圣徒的“圣洁，是当他被新世界的实在（reality of the new world）击倒以后才出现的。”[1] 或者说，“圣洁是活出在圣子的复活中使之有生命的东西。”[2]

因此，圣徒的内在本质特征在于他们不再为自己活，而是为了那新的国度（神国）、为实现上帝的旨意和天国的愿景而努力。[3] 这种转变是深刻的，它要求圣徒放下自我，将自己的生活与上帝的慈爱和公义紧密相连。一个越是关注自身圣洁与否、追求个人品质以超越他人的人，反而与圣洁相悖。或者如韦伯斯特所言：“圣洁是在悔改，而不是占据道德的优越地位时才是可见的……实现了的道德优越不一定构成圣洁，更可能和圣洁有冲突。”[4] 因为，真正的圣洁不是自我标榜或自我提升，而是在无私地为神国的奉献中自然流露出来的。圣洁的人将追求他人的福祉视为自己生命的意义，他们致力于推动社会的公平与正义，为维护他人的权益而不懈努力，即便这意味着要牺牲自己的利益、名誉或地位。

从这个意义上来说，我们就容易明白，为何吴耀宗曾表示，他在共产党员身上看到了“新造的人”的形象。因为，为了一个新的国度而活，正是当初中国共产党员的显著特征。他们为了新中国的建立，无私地奉献自己，不畏牺牲，满怀热情。所以，他认为，教会需要忏悔和革新，以便中国的基督教能够在新

人死，是叫那些活着的人不再为自己活，乃为替他们死而复活的主活。”（林后 5:14–15）

[1] 卓涤娜、罗云·威廉斯：《感恩》，陈恩明译，香港：基道，2015，第 63 页。

[2] 韦伯斯特：《圣洁神学》，第 87 页。

[3] 用使徒保罗的话来说，即是：“我已经与基督同钉十字架，现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着；并且我如今在肉身活着，是因信神的儿子而活；他是爱我，为我舍己。”（加 2:20）

[4] 韦伯斯特：《圣洁神学》，第 71 页。作者在书第 82 页时也说到：“成圣并不是产生自足的标记，而是显示一种‘永恒和固有的缺乏自足’”。



时代中成为一股积极建设的力量，以实现耶稣基督救人救世的福音。[1]

3.圣徒及其道德内涵

圣徒是进入神国中的人，他们以神国为中心，专注于上帝的公义与慈爱，这有助人摆脱自我中心的束缚，过上非自我导向的生活。这样的生活，很自然地会塑造、或培养出谦卑、无私、利他等美德。这种内在品质的塑造，与儒家修身以头上三尺有神明来警醒世人有异曲同工之妙，只是区别在于圣徒确实体验到了上帝的同在。毕竟，“圣洁一个十分重要的方面是专注（concentration）的增加：思想、意志和感情专注于圣洁的神和祂与我们一起的方式。”[2] 由于圣徒对上帝的临在持有深刻的自觉，因而心怀敬畏，其行为自然不会放任自流或图谋私利。

圣徒的“圣”因而不是通过个人努力就能实现的。换言之，“圣洁不是自我实现的完美，而是指向圣洁的神那完美的现实。”[3] 它是上帝恩典的显现，是被神国的价值和理念所形塑的。这种塑造，是潜移默化、非刻意追求，或“不费吹灰之力而至的。”[4] 因此，圣徒的特质和行为之不同于常人，并非源于他们有意识的努力，而是出于神的恩典与临在。或者说，圣徒的品行是上帝恩典在世间的具体体现，是对上帝同在的觉察和体验的自然回应。一切都是恩典在先，圣徒品质的形塑不过是继发的、因着神的恩典而有的、对恩典自然的回应。用保罗的话来说即是：“我为主被囚的劝你们，既然蒙召，行事为人就当与蒙召的恩相称。”（弗 4:1）

---

[1] 吴耀宗：《吴耀宗文选》，上海：中国基督教两会，2010，第 151–157，167–173，184–194，235–239，302–322 页等。

[2] 韦伯斯特：《圣洁神学》，第 104 页。

[3] 同上，第 100 页。

[4] 卓涤娜、威廉斯：《感恩》，第 62 页。

综上所述，圣徒的本质不在于他们拥有某些外在可见的品质，而在于他们进入了神的国。因着他们对上帝临在的意识，及对主的敬畏，他们的品质彰显在他们为主而活的生命中。或者说，他们生命的内涵体现在对神国的不断奉献，及对天国价值的不懈追求中。他们活着是为了响应上帝的呼召，为了建设一个新的国度。因此，圣徒既是一个已经实现的事实，也是一个需要不断追求和努力的过程。

4. 身份伦理与圣徒悖论

在探讨圣徒既已获得成全，却又需不断努力的悖论现象时，我们也可以从身份伦理的角度进行分析。个体的行为与其身份认同之间存在着紧密的联系。尽管人的行为受到动机、认知、情绪、社会环境等多种因素的影响，但身份认同在这一过程中发挥着至关重要的作用。[1] 基督徒的伦理或行为，自然也应与其基督徒的身份保持一致。新约学者海斯即探讨了基督徒的几个核心身份，如上帝子民、耶稣的跟随者、新造的人等是如何塑造了基督徒的道德生活和伦理实践的。[2] 潘霍华（Dietrich Bonhoeffer）则强调耶稣的救赎是重价的恩典。他认为，作为耶稣的门徒，即是意味着委身和顺服以至于死，并以此为基础探讨了基督徒在现实生活处境中的伦理抉择。[3] 司道生（Glen H. Stassen）和顾希（David P. Gushee）则从天国伦理的视角出发，阐述了作为天国子民的身份如

[1] 参阅：Peter J. Burke and Jan E. Stets, *Identity Theory*, 2nd ed., revised and expanded, New York, NY: Oxford University Press, 2023; Kate C. McLean and Moin Syed eds., *The Oxford Handbook of Identity Development*, New York: Oxford University Press 2015; Elliot Aronson, *The Social Animal* 10th ed., New York: Worth Publishers, 2008.

[2] Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996. 中文译本：海斯(Richard B. Hays)：《基督教新约伦理学：活出群体、十架与新造的伦理意境》，白陈毓华译，新北：校园书房，2011。

[3] Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, Translated by R. H. Fuller, New York: Macmillan, 1959. 中文译本：潘霍华：《追随基督》，邓肇明，古乐人译，香港：道声出版社，2000。



何指导基督徒在当代社会中活出符合信仰的伦理生活。[1] 这些论述充分表明，基督信仰极为重视信徒在基督里的新身份，并将这一身份视为其伦理生活的根本基础和行动指引。

因此，从身份与行为的角度来看，人有上帝子民的身份，是已经成就的事情，它完全是上帝的恩典，与人的努力没有关系。并且，因着与基督联合，藉着圣灵的更新，信徒被引导自觉地根据他们在基督里新获得的身份来调整自己的行为和生活方式。这种调整并非源于人为的努力或刻意的追求，而是一种内在的、自发的响应。虽然在现实世界中，活出与上帝子民身份相称的生活并非没有挑战。信徒有时必须刻意选择并执行与其身份相符的行为，甚至需要为之付出一定的代价。在身份认同的初期，这种伦理选择往往也是刻意的，需要坚定的意志力和努力。但随着时间的推移，当人越认同自己的身份时，这些选择将逐渐变成自然而无需强迫的行为。

基督徒的圣洁，就如其上帝子民的身份一样，是上帝的恩典，是已经给予的，人的努力在其中毫无作为。但正如身份模塑其行为，上帝的圣洁也同样塑造与指引着圣徒的行为，使圣徒行事为人与所蒙的恩相称（弗 4:1）。这一过程既是已经完成的，因为圣洁/身份已经被赋予；同时又是正在进行的，需要人努力去追求的，因为信徒需要不断地在生活实践中体现这一圣洁/身份。圣洁不是人拥有的品质，或处于一种静止的状态，而是“藉着上帝/圣灵得成圣洁，以致顺服耶稣基督”（彼前 1:2），是在为主而活中彰显出来的生命。这也正如身份的建构是一个动态的、不断发展的过程，它不是一劳永逸的，而是需要个体主动地去塑造和维护。[2] 这种身份建构，既是自然而然、不需费力，却也是需要

---

[1] Glen H. Stassen and David P. Gushee, *Kingdom Ethics: Following Jesus in Contemporary Context*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003. 中文译本：司道生、顾希：《国度伦理：在当世处境跟随耶稣》，纪荣智、吴国雄、梁伟业译，香港：基道，2014。

[2] Alberto Melucci, *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*, Cambridge: Cambridge

刻意及努力而为的。

五、结论

圣洁作为上帝的根本属性，彰显了其与世界及其受造之物截然不同的独特性。这一概念的原初含义是指与世俗的分离或隔离，因而并不涉及道德层面。然而，鉴于基督教信仰中的上帝是公义的主，圣洁的概念亦与道德伦理紧密相连。因此，虽然圣徒的本质定义在于归属上帝，但受上帝圣洁属性的影响，圣徒亦被要求去追求圣洁，因而同样承载着伦理的维度。这也即是圣徒的悖论性：一方面，圣徒的成圣源于上帝的恩典，是一份已经赋予且完全的礼物；另一方面，这却也是一个持续进行的过程，需要不懈的努力和实践去达成。这一悖论深刻揭示了恩典与责任之间的张力，是基督教神学中不可或缺的要素。

面对圣徒的悖论性，恰当的回应应与面对基督教神学中其他上帝相关悖论的态度一致，即以感恩之心接受并深思。信仰寻求理解，在当下的处境中，我们可以从另外一个角度去理解这圣徒的悖论性。首先，圣徒是属于上帝的子民。换言之，圣徒是进入神国的人，而这也即是圣徒的本质属性。进入神国，意味着圣徒对上帝的临在有更深刻的认识与醒觉。这种对神临在的感知，有助于圣徒摆脱以自我为中心的生活，进而展现出谦逊、无私和利他等美德。这些美德的形成，源自圣徒与神的同在，非个人刻意追求所能及，因此可被视为上帝恩典的自然流露。然而，出于对神临在的敬畏，圣徒也有责任、或主动以相应的行为来回应这份恩典。

圣徒所面临的悖论——既已完成又需追求的境况，可在身份伦理的视角下得到进一步阐释。基督徒的伦理应与其在上帝中所获得的新身份保持一致。身份塑造并指引人的行为，这一过程本质上是自发且自觉的。圣徒身份的赋予，

University Press, 1996, p. 159.



作为一份无需个人奋斗的礼物，体现了上帝的恩典。然而，身份的构建并非一成不变，而是一个动态与不断更新的过程。而且，在世俗生活中体现圣徒身份，常面临挑战，因而也是需要信徒有意识地作出选择并付出努力。

总之，圣徒之所以被称为“圣”，并非源自个人努力达到的道德标准，而是因为他们属于上帝，成为神国的一员。然而，这一称号并非与道德无关。圣徒的身份和神国的理念悄无声息地塑造并引导着他们的行为，赋予他们特定的品质与风范。圣徒的人生因而即是一个恒常地醒觉到上帝、或神国的临在，从而不懈地为主、或那新的国度而活，不断地体现出神自己所拥有的圣洁或生命。

参考文献

Alexander, T. Desmond, and Brian S. Rosner eds. *New Dictionary of Biblical Theology*. Leicester, England: Inter-Varsity Press; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000.

Anderson, James. *Paradox in Christian Theology: An Analysis of Its Presence, Character, and Epistemic Status.* Milton Keynes, UK: Paternoster, 2007.

Aronson, Elliot. *The Social Animal* 10th ed. New York: Worth Publishers, 2008.

Bennett, Charles A. “Religion and the Idea of the Holy.” *The Journal of Philosophy*. 23 (17), 1926: 460–469.

Bloesch, Donald G. *Essentials of Evangelical Theology* Vol. 1. San Francisco, CA: Harper & Row, 1978.

Bonhoeffer, Dietrich. *The Cost of Discipleship*. Translated by R. H. Fuller. New York: Macmillan, 1959. 中译本：潘霍华：《追随基督》，邓肇明、古乐人译，香港：道声出版社，2000。

Burke, Peter J., and Jan E. Stets. *Identity Theory,* 2nd ed. Rev. and expanded. New York, NY: Oxford University Press, 2023.

Craig, Clarence Tucker. "Paradox of Holiness: The New Testament Doctrine of Sanctification." *Interpretation*. 6 (2), 1952: 147–161.

Davidson, A. B. *The Theology of the Old Testament*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1904.

Gammie, John G. *Holiness in Israel*. Minneapolis: Fortress Press, 1989.

Hays, Richard B. *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation*. San Francisco: Harper San Francisco, 1996. 中译本：海斯（Richard B. Hays）：《基督教新约伦理学：活出群体、十架与新造的伦理意境》，白陈毓华译，新北：校园书房出版社，2011。

Keener, Craig S. *New Cambridge Bible Commentary: 1–2 Corinthians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Köberle, A. *The Quest for Holiness*. New York: Harper and Brothers, 1936.

Marion, Jean-Luc. "The Invisibility of the Saint." *Critical Inquiry*. Translated by Christina M. Gschwandtner. 35 (3), 2009: 703–710.

Marion, Jean-Luc. *Believing in Order to See: On the Rationality of Revelation and the Irrationality of Some Believers*. New York: Fordham University Press, 2017.

McLean, Kate C., and Moin Syed eds. *The Oxford Handbook of Identity Development*. New York: Oxford University Press, 2015.

Melucci, Alberto. *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy*. Translated by John W. Harvey. Harmondsworth: Penguin, 1959. 中译本：奥托：《论"神圣"：对神圣观念中的非理性因素及



其与理性之关系的研究》，成穷、周邦宪译，成都：四川人民出版社，1995；奥托：《神圣者的观念》，丁建波译，北京：中国社会科学出版社，2009。

Pfeiffer, Charles F. *The New Combined Bible Dictionary and Concordance.* Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1996.

Rowley, H. H. *The Faith of Israel: Aspects of Old Testament Thought*. London: SCM Press, 1956.

Snaith, Norman H. *The Distinctive Ideas of the Old Testament*. Philadelphia: The Westminster Press, 1946.

Stassen, Glen H., and David P. Gushee. *Kingdom Ethics: Following Jesus in Contemporary Context*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003. 中译本：司道生、顾希：《国度伦理：在当世处境跟随耶稣》，纪荣智、吴国雄、梁伟业译，香港：基道出版社，2014。

Tillich, Paul. *Systematic Theology* vol. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

Unger, Merrill F., and R.K. Harrison, eds. *The New Unger's Bible Dictionary*. Chicago: Moody Press, 2005.

Vriezen, Th. C. *An Outline of Old Testament Theology*. Oxford: Basil Blackwell, 1960.

毕德生：《复活的操练》，屈贝琴、黄淑惠译，新北：校园书房，2012。

华特·布鲁格曼：《圣经不陌生——与真理深入对话》，梁俊豪译，香港：学生福音团契出版社，2004。

陶恕：《认识至圣者：神的属性，以及对基督徒信仰生活的意义》，陈雅声译，台北：启示出版，2019。

吴耀宗：《吴耀宗文选》，上海：中国基督教两会，2010。

杨牧谷：《作祂的仆人——哥林多后书研读》，台北：校园书房出版社，1992。

伊利亚德：《圣与俗——宗教的本质》，杨素娥译，台北：桂冠图书股份有限公司，2006。

约翰·韦伯斯特：《圣洁神学》，陈永财译，香港：基道出版社，2006。

卓涤娜、罗云·威廉斯：《感恩》，陈恩明译，香港：基道出版社，2015。

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914


Christian Saints and Their Paradoxical Nature

Paul Honglin TANG https://orcid.org/0009-0005-5112-7268

Guangdong Union Theological Seminary

Abstract: This study delves into the concept of Christian sainthood and discusses its inherent paradoxical nature from the perspective of Christian biblical theology. The article begins by clearly defining holiness as a unique attribute of God that stands in opposition to the profane and highlights God's unapproachableness and transcendence. Consequently, the author argues that the identity of sainthood is fundamentally based on belonging to God, rather than relying on personal moral perfection. It then analyses in depth the paradoxical nature of sainthood: despite the fact that saints derive their holiness from God's grace, they are still called to pursue holiness. Finally, the article further explores the contemporary interpretation of the paradoxical nature of sainthood. The author emphasizes that the saints are those who have entered the kingdom of God and should seek first and foremost God's kingdom and God's righteousness. In addition, the identity of saints as God's people determines and shapes their ethical behavior, and their qualities as saints are thus not the result of personal efforts, but rather the embodiment of God's grace, qualities that are manifested in the pursuit of the Kingdom of God. Therefore, this article effectively explains the saint's paradoxical nature and provides important theoretical guidance for the practical life of believers.

Keywords: Holiness, Saints, Paradox, Kingdom of God, Identity Ethics

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0009

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

天道人生：论耶稣与孔子的人生观的相通性

汤士文 https://orcid.org/0009-0007-5415-598X

浙江神学院

摘要： 耶稣与孔子作为人类伟大的导师都共同关注天道与人生，在人生观方面有许多相通性和相似性。他们都教导人要敬天爱人，主张天人合一，孝敬父母、推己及人，以和为贵，最终实现天下一家、世界大同。耶稣与孔子的教导并不矛盾，而是相得益彰，相辅相成。中国固有的儒家文化的天道观和人生观是与基督教最接近的思想之一。如果中国儒家文化接受基督福音，无疑地，将如梵蒂冈第二届大公会议中所说，其结果将使基督教会和中华文化的内容更加丰富，更加灿烂。

关键词： 耶稣、孔子、人生观、比较伦理学、相通性

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0010

引言

基督教中国化是基督教在中国生存发展的必由之路。基督教中国化的关键是要植根并融入中华优秀文化，建立具有中国文化特色的基督教神学思想理论来指导和办好中国的教会。基督教与中华文化交流融合的切入点就是天道与人生。正如梁元生所说，无论是基督教或儒家从来都把天道与人生合起来讲，而不会只偏于一端。即使有所偏者，也只是强调及注重其中一个方面而已，而不



会把另一个方面完全舍弃。[1] 基督教虽然注重天道，但是也强调道成肉身（约1:14），道化人生。可见，天道与人生密不可分。儒家虽然关注人生，但并不否认天道、天命，强调天人合一。离开天道的人生，或与天割断的人生，一无可取，了无意义，故人生之大义在于天道与人生之连结与契合。[2] 所以，笔者认为基督教中国化要从天道人生开始，建立道成肉身，天人合一的人生观。耶稣是基督教的创始人，孔子是儒家思想的集大成者。耶稣与孔子都是世界公认的伟大圣哲和精神导师。[3] 耶稣与孔子作为人类伟大的导师都共同关注天道与人生，在人生观方面有许多相通性和相似性。本文尝试从天道人生的角度来论述耶稣与孔子的人生观的相通性。

一、敬天爱人

耶稣与孔子在人生观方面都强调敬天爱人。耶稣生而为犹太人（约 4:9；罗 9:4–5），自幼熟读犹太人的圣经（路 2:45–47），即基督教的旧约圣经，他的教导是建立在旧约圣经的基础之上，[4] 同时又能够继往开来，推陈出新，对旧约作出新的解释，充分发扬了旧约敬神爱人的精神（太 5:17–48）。旧约律法的核心就是十诫（出 20:1–17；申 5:1–21）。[5] 十诫的前四诫是论到人与神的关系，即天人关系，强调要敬畏神，后六诫是论到人与人的关系，即人伦关系、道德伦理，强调要爱人如己。这二者在十诫中密不可分，融为一体。天人关系是人伦关系的基础，道德伦理是天人关系的体现。耶稣将旧约律法和先知一切道理

[1] 梁元生：《十字莲花：基督教与中国历史文化论集》，香港：基督教中国宗教文化研究社，2004，第 219 页。

[2] 同上，第 214–216 页。

[3] 雅士培（Karl Jaspers）：《四大圣哲：苏格拉底、佛陀、孔子、耶稣》，傅佩荣译，新北：立绪文化，1995；傅佩荣：《哲学与人生》，北京：北京联合出版社公司，2019，第 230 页。

[4] Robert Grant with David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 2nd ed. (Minneapolis: Fortress Press, 1984), 8.

[5] 李炽昌：《古经解读——旧约经文的时代意义》，香港：香港基督徒学会，1998，第 14 页。

的总纲精辟地概括为敬神爱人，并称之为最大的诫命。这是对十诫的提炼和浓缩（太 22:34–40）。在耶稣看来，最大的诫命就是敬神爱人，这二者相辅相成，密不可分，敬神通过爱人来体现，爱人、服务人正是爱神的具体表达（太 10:40–42；25:31–46；约一 4:20–21）。

在犹太人和耶稣的信仰观念中“天”与“神”或“上帝”有时候是等同的，是可以互相通用的。例如在耶稣所讲的浪子的比喻中那个回头的浪子对他父亲说：“父亲！我得罪了天，又得罪了你，从今以后，我不配称为你的儿子，把我当作一个雇工吧”（路 15:21）。这里所说的“天”就是指独一真神。再比如，《马太福音》是写给犹太人的，也是写给全人类的一卷福音书（太 2：1–15，8：11，28：19）。该书强调耶稣就是旧约圣经所预言的犹太人期待已久、要来拯救他们的弥赛亚（太 1：1–17）。《马太福音》的作者为了避讳，免得妄称神的名（出 20:7），所以称神的国为天国，说：“天国近了，你们应当悔改！”（太 3:2，4:17）。而天国和神的国其实是等同的，正如《马太福音》第 19 章 23 至 24 节记载，耶稣对门徒说：“我实在告诉你们，财主进天国是难的。我又告诉你们，骆驼穿过针的眼，比财主进神的国还容易呢！”由此可见，在耶稣的思想观念中“天”与“神”或“上帝”是等同的。耶稣所说的最大的诫命敬神爱人，也可以理解为敬天爱人。

中国的古圣先贤们早就已经相信有一位至高的神，并以天或上帝来称呼他。在夏商周三代，“天”的观念就已经深入人心，如同世界各地的其他民族一样，神的观念是与生俱来的，而不是人编造出来的。正如宗教改革家加尔文所说：“人心甚至由于自然的本能，也有些对神的感觉，我们认为这一点是无可争辩的。神使人人都多少知道他的存在（罗 1:20），又不时暗中叫人想起他，为的是要使人无可推诿。……自有世界以来，既没有一家一国是完全没有宗教的，这就是



默认，每人心上总刻有多少对神的意识”。[1] 人对神的称呼有所不同，人对神的敬礼会有差别，但天地之间有一位至高的神，有一位最高主宰的观念是千古不变，中外相同的。中国儒家思想中有两种“天”观：一种是无位格的物质之天，指的是大自然；另一种是有位格的天，指的是主宰此物质之天的至高的神或上帝。如《礼记·郊特牲篇》所记：“万物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也”。[2] 天字写法是“一”加上“大”字，就是一位至高者上帝的意思。所谓“顺天”、“则天”、“敬天”、“畏天”，在中国人的思想中占有非常重要的地位。其实，“天”与“上帝”这两个名词，在中国古籍原来是互相通用的。[3] 商朝人民用“上帝”来指他们所拜的至高的神，而周朝人民用“天”来指他们所拜的至高的神。后来周公把“上帝”和“天”这种观念合而为一了。[4]所以，在儒家的天道观念中“上帝”与“天”是没有分别的。正如梁启超所说：“自其遍覆言之谓之天，自其主宰言之谓之帝。书或称天或称帝，各随所指，非有轻重之分”。这是正确的解释，足以消除外人对于天帝争辩的误解。[5] 既然在儒家的天道思想中上帝与天是没有分别的，那么儒家的天道思想中的上帝是否就是基督教所信奉的上帝呢？笔者认为是同一位上帝，只不过在儒家的天道思想中的上帝是自然启示或普遍启示中的上帝，没有圣经记载的特别启示中的上帝那么清楚而已。正如周联华所说：“如果以同情的目光来看基督信仰，它与中国的传统文化，不但不相抗拒，还有着许多不谋而合的地方，这些不谋而合的的相似之处，正告诉我们，中国古书中的上帝，与圣经中的耶和华是同一位上帝”。[6]

---

[1] 约翰·加尔文：《基督教要义》，徐庆誉译，香港：基督教文艺出版社，1978，第 9 页。

[2] 胡平生、张萌译注：《礼记》（上），北京：中华书局，2017，第 489 页。

[3] 徐松石：《基督教与中国文化》，香港：浸信会出版社，1962，第 402 页。

[4] Joseph Shih, “The Notions of God in the Ancient Chinese Religion”, *Numen*, Vol. 16, Fasc. 2(Sept, 1969): 99 - 101.

[5] 周億孚：《儒家思想和生活》，香港：基督教文艺出版社，1968，第 76 页。

[6] 周联华：《一个读古书的中国人看旧约的上帝》，周億孚编：《中华基督教神学集》，香港：中华基督徒送

孔子是中国古代儒家文化的集大成者。他自称“述而不作，信而好古”。[1] 孔子之孙孔伋称其爷爷“仲尼祖述尧、舜，宪章文、武”。[2] 尧、舜和文、武都是儒家推崇的榜样。他们都有高尚的道德，都是孔子学习的对象，孔子不少思想原则是从他们那里继承而来的。[3] 孔子认为周文王死后，中国古代文化的遗产都被他本人所继承。上天正是通过他来保存和发扬中国古代文化的。《论语·子罕》第五章记载：“子畏于匡，曰：‘文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？’”。[4] 子贡在回答卫国的公孙朝的提问：“仲尼焉学？”时说：“文武之道，未坠于地，在人。贤者识其大者，不贤者识其小者。莫不有文武之道焉。”[5] 这也暗示孔子继承了文武之道，是文武之道的集大成者。

尧、舜、文、武作为儒家推崇的圣人，他们的思想核心是敬天爱人，顺天应人，都是标准的真命天子和有道明君。尧、舜以敬畏天命、顺应天命，爱护黎民百姓著称。他们不是通过暴力革命争得天下，而是天命所归，人心所向，顺天应人，以民主推选“禅让制”的方式实现首领位置的转移。“尧曰：‘咨！尔舜！天之历数在尔躬，允执其中。四海困窘，天禄永终。’舜亦以命禹。”[6] 周文王也以敬畏上帝，爱护人民著称。《诗经》称“维此文王，小心翼翼，昭事上帝，聿怀多福。厥德不回，以受方国”。《史记·周本纪》称周文王“笃仁，敬老，慈少。礼下贤者，日中不暇食以待士，士以此多归之”。[7] 武王伐纣虽然从表面上来看

书会，1974，第 107 页。

[1] 孔子原著，程昌明译注：《论语》，沈阳：辽宁民族出版社，1996，第 68 页。

[2] 子思原著，王国轩译注：《大学·中庸》，北京：中华书局，2016，第 139 页。

[3] 同上，第 138 页。

[4] 孔子原著，程昌明译注：《论语》，第 91 页。

[5] 同上，第 215 页。

[6] 同上，第 218 页。

[7] 司马迁：《史记》，长沙：岳麓书社，2001，第 18 页。



是以下犯上，以臣弑君的不义之举，然而《史记》称这是由于纣王不敬上天，不爱人民，惨无人道，惨绝人寰，沦为独夫民贼，丧失天命，不得人心，导致了武王伐纣，顺天应人，行天之罚。正如《周易·革》所说："汤武革命，顺乎天而应乎人"。[1]

作为"祖述尧、舜，宪章文、武"的孔子也强调敬天爱人之道。孔子曰："君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。"[2] 孔子把是否知天命、畏天命作为区分君子和小人的标准。孔子自称"五十而知天命"。[3] 孔子对天充满敬畏，他认为得罪了天就无处可以祷告。他说："获罪于天，无所祷也"，[4] 人不可欺天，[5] 否则"天厌之"。[6] 他认为只有天了解他，他不反对别人说"天将以夫子为木铎"。[7] 他认为自己的美德都是上天所赋予他的。子曰："天生德于予，桓魋其如予何！"[8] 当他的弟子颜渊不幸去世，孔子痛不欲生地说："噫！天丧予，天丧予！"[9] 孔子认为人的生死、遭遇都是由上天决定的。孔子不仅注重天人关系，强调敬天，而且也注重人伦关系，注重爱人。他的思想学说的最高的道德原则就是"仁"，所谓"仁"就是人与人之间的一种亲善、仁爱。[10] 孔子提倡要"泛爱众而亲仁"。[11] 因此，孔子的敬天爱人思想与

[1] 梁海明译注：《易经》，太原：山西古籍出版社，1999，第 155 页。

[2] 孔子原著，程昌明译注：《论语》，第 186 页。

[3] 同上，第 11 页。

[4] 同上，第 26 页。

[5] 傅佩荣：《傅佩荣译解论语》，北京：东方出版社，2012，第 139 页。

[6] 同上，第 95 页。

[7] 同上，第 44 页。

[8] 孔子原著，程昌明译注：《论语》，第 75 页。

[9] 同上，第 117 页。

[10] 同上，第 2 页。

[11] 同上，第 4 页。

耶稣的敬神爱人思想是一致的。

二、天人合一

耶稣与孔子在人生观方面都强调天人合一。耶稣基督是道成了肉身，是上帝在肉身显现成为人的样式，在耶稣身上充分显示了旧约的上帝是怎样的一位上帝，在耶稣身上实现神人同在，天人合一的理想与目标。这是上帝创造和救赎的最终目标，也是人类历史发展的最终指向。圣经的主题就是描述神与人的关系。旧约圣经是以神与人的关系为主题，也是以与上帝有亲密关系的人为对象，特别是上帝的选民以色列人与上帝之间的关系。[1] 新约圣经是描述基督与教会的关系。圣经告诉我们：在上帝心目中，上帝所创造的世界原本是一个和谐的世界，上帝和人原是一致的、和谐的。在创世之初，人类犯罪堕落以前，人与上帝、人与他人，人与自然界的万物之间原本都是非常和谐美好的（创 1–2 章）。后来因为人类的始祖亚当、夏娃的犯罪堕落才导致了人与上帝、人与他人、人与自然界的万物之间的关系遭到了破坏，人与上帝、人与人、人与自然界的万物之间都失去了和谐（创 3 章）。上帝透过耶稣基督施行救赎的目的也是为了恢复和重建人与上帝、人与他人，人与自然界的万物之间的和谐关系（西 1:20），直到有一天万有在基督里同归于一（弗 1:10），最终建立一个万物和谐，天人合一，神人同在的新天新地（启 21–22 章）。这种从一到分、从分又到一的过程，就是贯穿整本圣经的线索。[2] 所以说天人合一，神人同在是上帝创造和救赎的最终目标，也是整本圣经所指的方向。

天人合一的理想在基督身上达到了最高峰。基督教的中心教义就是：基督是道成肉身，是神在肉身显现成为人的样式，而信徒与基督合而为一。换言之，

[1] 李思敬：《恩怨情仇论旧约》，香港：更新资源出版社，2013，第 40 页。

[2] 丁光训：《怎样读圣经》，上海：中国基督教协会，1998，第 3 页。



基督与上帝合而为一，而信徒又与基督合而为一，这正是天人合一。[1] 耶稣基督另外有一个名字叫"以马内利"，就是"神与我们同在"的意思（太 1:23）。神与人同在就是天人合一。

"天人合一"也常常被学者们用来概括中国文化的特点，它似乎是公认的中国文化的最大特征。[2] 钱穆在临终前说："'天人合一'观，虽是我早年已屡次讲到，惟到最近始澈悟此一观念实是整个中国传统文化思想之归宿处。……我深信中国文化对世界人类未来求生存之贡献，主要亦即在此"。[3] 钱穆临终之际，反复强调"天人合一"乃是中国文化乃至世界文化前途之所系。天人合一也是孔子的思想。孔子说："欲知人，不可以不知天"。[4] 这也可以说是孔子的天人合一思想。从一方面看，孔子只讲人道，不讲来生与上帝，正如他所说的："未知生，焉知死？""敬鬼神而远之"。从另一方面看，孔子极注重"天"，认为天有其道其理，而人道是以天道为根据。天道是超人的，是人道的本源。[5] 孔子的天人观念因袭于殷商与周公的传统。[6] 特别是周公，他总结了殷商从成汤到帝乙，能够修德积善，才得到上天的保佑。殷纣淫逸无度，失德失民，才得罪了上天，有亡身亡国的大祸。因此他提出了"敬德保民"，[7] 修人德以邀天德的"天人合德"的宗教思想。[8] 孔子的天人观念一如西周时代的传统，孔子所谓天命是指天的意志，可以决定人事的成败，吉凶、祸福、寿夭、穷通的。所以他的命定论的色彩甚

[1] 滕近辉：《偏差与平衡——完美灵性的追寻》，香港：宣道出版社，2002，第 159 页。

[2] 王瑞昌：《弘扬传统文化，培育'厚德'精神》，网址：https://www.docin.com/p-1666965411.html，浏览日期 2019 年 11 月 2 日。

[3] 《钱穆先生最后的心声——中国文化对人类未来可有的贡献》，《联合报》（1990 年 9 月 26 日），第 28-29 版。

[4] 子思原著，王国轩译注：《大学·中庸》，第 105 页。

[5] 滕近辉：《偏差与平衡——完美灵性的追寻》，香港：宣道出版社，2002，第 159 页。

[6] 周億孚：《儒家思想和生活》，第 93 页。

[7] 张祥浩：《中国古代道德修养论》，南京：南京大学出版社，1993，第 3 页。

[8] 周億孚：《儒家思想和生活》，第 93 页。

深，当其壮年时，颇能自信，故曰："天生德于予，桓魋其如予何？"（《论语·述而》），及中年之后，周游列国，所如皆不合，乃深感天下事有不可以人力而达到成功的。故又曰："不知命，无以为君子也"（《论语·尧曰》）。及颜回之死，使他更为伤心，故叹曰："天丧予"（《论语·先进》），"生死有命，富贵在天"（《论语·颜渊》），真所谓"五十而知天命"（《论语·为政》）了。孔子对天的观念虽含有命定论的色彩，但非完全的命定论。因为成败吉凶不关乎行为之善恶，而为天命所前定者，这是极端的"命定论"。而善则必得天眷，不善则必遭天殃，这是极端的"命正论"。孔子对于后说不完全相信，对于前说亦不敢证实，他所坚持的是"俟命论"。所谓"俟命论"，即修德以俟天命之谓。凡事求其在我，而不责其成败于天，故曰："不怨天"。这种思想当然是沿袭周公的天人观念而来的。[1] 周公认为应该尽人事以维天命，只有尽人事以顺天命，修人德以邀天德，从而达到"天人合德"、"天人合一"，才能永保天命，自求多福。

由此可见，在"天人合一"方面耶稣与孔子是相通的。孔子主张天人合一。耶稣是道成了肉身，是神在肉身显现，成为人的样式（约 1:14；提前 3:16；腓 2:7）。耶稣是天道的最高表现——天道的化身，也是上帝的美德的化身，在耶稣身上圆满地实现了神人同在，天人合德，天人合一。

三、孝敬父母

耶稣与孔子在人生观方面都强调要孝敬父母，而且耶稣更进一步把孝敬父母建立在孝敬天父的基础之上，使孝道有了更牢固的信仰基础。耶稣在孝敬父母方面为我们留下了美好的榜样。耶稣不仅根据摩西十诫责备犹太人根据人的遗传，废弃了上帝的诫命，不履行孝敬父母的责任，而且他自己以身作则，身体力行，孝敬父母，为我们树立了榜样。

[1] 周億孚：《儒家思想和生活》，第 94 页。



耶稣批评当时的犹太人假冒为善，用嘴唇尊敬上帝，心却远离上帝，将人的吩咐当作道理教导人，拘守人的遗传，离弃上帝的诫命。耶稣批评犹太人根据遗传，想要逃避孝敬父母、赡养父母的责任（可 7:8–13）。耶稣曾清楚指出，"各耳板"（就是供献的意思）的实行，并不解除一个儿子供养父母的责任。[1]

耶稣在孝敬父母方面为我们树立了榜样，他从小就顺从父母（路 2:51），但不是无原则的盲从，而是在忠于天父，顺服天父上帝的旨意的前提下听从父母（路 2:48–51；约 2:1–5）。美国教会历史学家谷勒本教授说："耶稣在家中是一个模范的儿子，顺服他的父母，据传说，他的养父约瑟去世很早，于是作为一家之长子的耶稣就肩负起赡养全家的责任"。[2] 直到他后来被钉十字架时他也没有忘记他作为人子当尽的本分，他把他的老母亲马利亚托付给他所爱的门徒约翰去照料和赡养（约 19:26–27）。从主耶稣的身上让我们看见他是完美的神子，又是完美的人子，他是天父的爱子，又是父母的孝子，他既忠于天父，又顺从父母，是我们学习的楷模。

孔子也极为推崇孝道，认为孝道是一切道德品行的根本。孔子在《孝经·三才章》中说："夫孝，天之经也，地之义也，民之行也"。[3] 孔子在《孝经·开宗明义章》中说："夫孝，德之本，教之所由生也"。[4] 孔子甚至把孝道从家庭伦理层面提升到治国安邦的高度。孝不仅可以使家庭和顺，而且可以使国泰民安。在《孝经·开宗明义章》孔子认为孝是先代的圣帝贤王至为高尚的品行，至为重要的道德，用它可以使得天下人心归顺，百姓和睦融洽，上上下下没有怨恨和不满。在孔子看来，孝是一切道德的根本，所有的品行的教化都是由孝行派生出

[1] 鲍纳德：《基督教伦理学》（上），萧维元译，香港：浸信会出版部，1967，第 29 页。

[2] 谷勒本：《教会历史》，李少兰译，香港：道声出版社，1986，第 41 页。

[3] 胡平生、陈美兰译注：《礼记・孝经》，北京：中华书局，2016，第 276 页。

[4] 同上，第 256 页。

来的。谈到如何具体地履行孝道，孔子认为孝之始就是要爱护从父母那里得来的身体、四肢、毛发、皮肤，不可损坏伤残。孝之终就是要建功立业，遵循天道，扬名于后世，使父母荣耀显赫。孝，开始时从侍奉父母做起，中间的阶段是效忠君王，最终则要建树功绩，成名立业，这才是孝的圆满的结果。[1] 孔子极为重视孝道。孔子晚年作春秋，讲《孝经》，曰："吾志在春秋，行在孝经"。其后以春秋属子夏，以孝经传曾子，由子思而传于孟轲。孟子曰："入则事其父兄，出则事其长上，可使制挺以挞秦楚之坚甲利兵矣"。孟子又曰："人人亲其亲而长其长，而天下平"。孔孟以孝道为治天下的根本，故儒家认为孝道为天经地义的信条。[2]

耶稣将孔孟的孝道由孝敬父母，提高至孝敬天父。重生的人被称为天父的儿女。此意已隐现于曾子的教训中，他说："人之行也莫大于孝；孝莫大于严父；严父莫大于配天"。由此可见，曾子已将孝敬父母提升至配天、敬天的高度。但是基督把天更明显地表达出来。[3] 耶稣基督扩充了孝道文化，从孝顺肉身的父母，更扩充到孝敬天父。[4]

四、推己及人

耶稣与孔子在人生观方面都强调要推己及人，就是用自己的心思来推想别人心思，设身处地为他人着想。耶稣是从积极方面主张"无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人，因为这就是律法和先知的道理"（太 7:12；另参路 6:31）。耶稣这句话从 18 世纪以来就被人们称为"金规则"或"金律"。在福音书之前和之后的外邦人和犹太人的典籍文献中也能够找到与"金律"类似的积

[1] 胡平生、陈美兰译注：《礼记·孝经》，第 256－259 页。

[2] 周億孚：《儒家思想和生活》，第 97 页。

[3] 滕近辉：《偏差与平衡——完美灵性的追寻》，第 163 页。

[4] 郑国治：《孝道》，南昌：江西省基督教两会，2012，第 120 页。



极和消极形式的表述。这节经文可能是耶稣所说的最广为人知的、最著名的一句话。它使登山宝训达到最高的巅峰。耶稣的这句话被称为“整个演说的顶石”，是社会伦理最崇高的目标，是一切伦理教训的最高峰。[1] 耶稣称之为律法和先知的道理。“律法和先知”在这里指的是“旧约圣经”。耶稣的这一主张被后人简明地概括为“己之所欲，施之于人”，被认为是处理自己与他人之间的关系的“金律”。[2]

孔子最为重视的为人处世的道德范畴是“仁”，“仁”的核心就是“爱人”。[3]《论语·颜渊》记载：樊迟问仁。子曰：“爱人”。[4] 如何实行仁就在于推己及人。如何推己及人呢？从积极方面来说，“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”。[5] 换句话说，“己之所欲，亦施于人”，这是推己及人的肯定方面。孔子称之为“忠”，即“尽己为人”。从消极方面来说就是“己所不欲，勿施于人”，孔子称之为恕。这是孔子在答子贡问时所提出的一句可以终身奉行的行为准则。[6] 推己及人的这两个方面合在一起就叫做忠恕之道，就是“仁之方”（实行仁的方法）。[7] 后人称孔子所提出的“己所不欲，勿施于人”这一待人处世的原则为道德的“银律”或“中庸之道”。[8]

由此可见，耶稣与孔子在待人处世方面都教导人要推己及人，“己之所欲，

---

[1] 巴克莱：《新约圣经注释》（上卷），方大林、马明初译，上海：中国基督教协会，1998，第 173 页。

[2] 卓新平：《道德意识与宗教精神》，张庆熊、徐以骅主编：《基督教学术》（第 2 辑），上海：上海古籍出版社，2004，第 18 页。

[3] 赵士林：《中华传统文化开讲》，北京：中华书局，2014，第 8－9 页。

[4] 傅佩荣：《傅佩荣译解论语》，第 194 页。

[5] 同上，第 96 页。

[6] 孔子原著，程昌明译注：《论语》，第 176 页。

[7] 冯友兰：《中国哲学简史》，涂又光译，北京：北京大学出版社，2013，第 40 页。

[8] 卓新平：《道德意识与宗教精神》，张庆熊、徐以骅主编：《基督教学术》（第 2 辑），第 18 页。

施之于人”、“己所不欲，勿施于人”。

耶稣不仅教导门徒要推己及人、以己度人，以自己的好恶来考虑、顾及他人的好恶作为待人处世的道德标准，而且还要以敬爱上帝作为推己及人、爱人如己的基础和前提。耶稣在回答律法师关于什么是最大的诫命时就明确指出最大的诫命首先就是要敬爱上帝，其次就是要爱人如己（太 22:37–39）。在耶稣看来，我们对上帝的爱，必然产生对人的爱。人证明他爱上帝的唯一的方法是藉着爱他的同胞。但要注意这诫命的次序是：先爱上帝，其次再爱人。唯有当我们爱上帝的时候，人才会变得可爱。真正的宗教就是爱上帝，并且爱上帝照他自己的形像所造的人；而这爱上帝与爱人，不要出于一种模糊的情感主义，而是将自己完全奉献给上帝，实行服侍人所产生。[1]

由此可见，虽然耶稣和孔子都主张在待人处世方面要推己及人，但是耶稣主要是从积极方面阐明了“己之所欲，施之于人”，而孔子则主要是从消极方面主张“己所不欲，勿施于人”，虽然孔子也说过“己欲立而立人，己欲达而达人”的积极主张。更重要的是耶稣是以敬爱上帝作为推己及人和爱人如己的基础和前提，让人通过信仰上帝、倚靠上帝更有爱心和动力去以己度人，推己及人，爱人如己。

五、以和为贵

耶稣与孔子在人生观方面都强调待人处世要以和为贵。耶稣基督是一位和平之君，他降世的目的是要透过他的舍命流血成就神与人之间、人与人之间、人与自然界的万物之间的和平，从而实现万方团契，和平共处。耶稣基督不仅在十字架上舍命流血成就了和平（弗 2:14；西 1:20）。他也要求门徒要成为和平之子，化解冤仇，缔造和睦，实现全人类和平共处。耶稣在“登山宝训”中说：

[1] 巴克莱：《新约圣经注释》（上卷），方大林、马明初译，第 413 页。



“使人和睦的人有福了，因为他们必称为神的儿子”（太 5:9）。

孔子的学说也是以和为贵。春秋战国之世，强凌弱，众暴寡，战乱相寻，永无宁日，故孔子倡导和平之说。[1]《中庸》说：“和也者，天下之达道也”。[2]《论语》里说：“均无贫，和无寡，安无倾”。[3] 在和好的气氛中，生产发展，人口繁殖，即可成为太平盛世，这是和字的积极功能。至于个人的品德，也是以“和为贵”（《论语·学而》），[4]“君子和而不同，小人同而不和”（《论语·子路》）。[5] 孔子的“和而不同”最能代表中国文化的“和谐”思想。所谓“和”指不同性质的各种因素的和谐统一。汤一介认为“和而不同”的意思是说，要承认“不同”，在“不同”的基础上形成“和”（“和谐”或“融合”）才能使事物得到发展。[6] 世界四大古代文明，为何只有中华文明延续至今没有被战火摧毁，未被外来文化所吞噬？答案很简单，与其他文化因文化差异而战，因教义不同而争不同，中华文明绵延数千载之秘诀在于“和”。“和”也是中国文化的核心价值观之一。我们中国人民是真正爱好和平的民族。

基督的福音也是和好、和睦、和平的福音，劝人与神和好、人与人和好。正如丁光训所说：“基督福音之所以是福音，不在于它承认有一位上帝，不在于它肯定一个彼岸世界，不在于它指出人是有罪的，是无能的。这些还不是基督教，还不是福音。福音之所以是福音，是在于它宣告：这位神是爱，这位神要人同他和好，也要人与人和好，为此，这位神道成肉身，在十字架上，开启了和好的门。这位复活升天的基督是万有之主，他用权能的命令托住万有，一切

[1] 周億孚：《儒家思想和生活》，第 102 页。

[2] 王国轩译注：《大学·中庸》，北京：中华书局，2016，第 56 页。

[3] 孔子原著，程昌明译注：《论语》，第 182 页。

[4] 同上，第 7 页。

[5] 同上，第 149 页。

[6] 汤一介：《和而不同》，沈阳：辽宁人民出版社，2001，第 695 页。

的丰盛都在他里面居住。他是和好的源头，他正在把和好的种子撒向世界。他要人与神和好，人与人也和好。福音之所以是福音，就在于这个”。[1]

孔子所主张的“和”仅仅局限于人伦关系层面或国际关系层面的“和”，而耶稣所说的“和”内涵更加丰富，包括天人和好、人人和好、人与自然界的万物和好。我们要传扬基督和平的福音，使人与神和好起来，人与人和好起来，人与自然界的万物也和谐共生，促进全人类和平共处，共同发展，共同进步，共同繁荣。

六、世界大同

耶稣与孔子在人生观方面都有一种大人类的观念，强调天下一家，世界大同，四海之内皆是兄弟。有一次，耶稣正在对一群人布道，不料，他母亲和他弟兄站在外边，要与他说话。有人告诉他说：“看哪，你母亲和你弟兄站在外边，要与你说话。”他却回答那人说：“谁是我的母亲？谁是我的弟兄？”就伸手指着门徒说：“看哪，我的母亲，我的弟兄。凡遵行我天父旨意的人，就是我的弟兄、姐妹和母亲了”（太 12:46–50）。乍一看这段经文，耶稣好像是六亲不认，没有亲情。其实不然。耶稣打破了犹太人传统的狭隘的家族观念和血缘关系，说明了凡遵行天父旨意的人，就是他的弟兄、姐妹和母亲。上帝是人类的天父，基督是人类的兄长，凡是敬畏上帝、遵行天父旨意，在爱中生活、爱人如己的人都是上帝的子民。这就是圣经所说的“万国万族一家亲”的精神。基督的信徒互称弟兄姊妹，这就说明了天下一家的精神。在基督内再无种族与身份之分（西 3:11）。全世界基督徒在“基督里面合而为一”。普世性的基督教会是基督的大家庭，这家庭里面的每一分子，都是弟兄或姊妹。当我们都作天父儿女的时候，彼此就自然是弟兄姊妹了。[2]虽然现代科学的进步已经使地球成为一个村庄，世界各族成为邻居，独有主耶稣使世人成为弟兄姊妹。《赞美诗》（新编）第

[1] 丁光训：《丁光训文集》，南京：译林出版社，1998，第 234 页。

[2] 滕近辉：《偏差与平衡——完美灵性的追寻》，第 157－158 页。



132 首“万方团契歌”的歌词中说：“在主耶稣基督之中，不分南北西东；整个广大无边世界，契合在主爱中。在主爱中，真诚的心，到处相爱相亲；基督精神如环如带，契合万族万民”。[1] 耶稣基督来到人间就是要拆毁人与人之间隔断的墙，在十字架上流血牺牲担当人类的罪孽，废掉冤仇，成就和睦（西 1:20），从而实现万方团契，和平共处。

上帝是父，基督是兄，天下一家，世界大同是圣经的理想。犹太教传统所抱持的狭隘的民族主义思想并不是旧约圣经的主张。旧约一再指出世人皆出自同一位创造主，而救恩也是普世人皆有分的。[2] 上帝是全地的主，全世界，整个人类都是属于上帝的，他是整个宇宙的创造主。上帝所关心的是整个世界。以色列人是上帝的儿子（出 4:22；罗 9:4）。全人类也都是上帝的儿女（路 3:38），我们中国人也是上帝的儿女。上帝是一位慈爱的天父，上帝的爱普及全人类和一切受造之物（诗 145:8–9）。耶稣基督在登山宝训中说：“天父叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人”（太 5:45）。

孔子也有天下一家、世界大同的思想，他说“四海之内，皆兄弟也”。这是一种极其崇高的理想，说明了四海一家、世界大同。孔子的理想就是大同社会。他说：“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长。鳏寡、孤独、废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货，恶其弃于地也，不必藏于己；力，恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作。故外户而不闭。是谓大同”（《礼记·礼运》）。[3] 人类不同种族只有互相尊重，和而不同，平等相待，友好相处，才可以实现天下一家，世界大同。

---

[1] 《赞美诗（新编）》编辑委员会编：《赞美诗》（新编），上海：中国基督教协会，2001，第 125 页。

[2] 丘恩处：《旧约概论》，香港：基督教文艺出版社，1996，第 11 页。

[3] 胡平生、陈美兰译注：《礼记・孝经》，第 127 页。

结语

耶稣与孔子作为人类伟大的导师都共同关注天道人生，在人生观方面有许多相通性和相似性。他们都教导人们要敬天爱人，主张天人合一，孝敬父母、推己及人，以和为贵，最终实现天下一家、世界大同。耶稣与孔子的教导并不矛盾，而是相得益彰，相辅相成。中国儒家文化是与基督教最接近的思想文化之一。基督教与儒家文化的融合不仅可以有效地促进基督教中国化，而且将会有利于促进中华文化的创造性转化与创新性发展，使中华文化的内容更加丰富，更加灿烂。

参考文献

《钱穆先生最后的心声——中国文化对人类未来可有的贡献》，《联合报》（1990年9月26日），第28–29版。

《赞美诗（新编）》编辑委员会编：《赞美诗》（新编），上海：中国基督教协会，2001。

巴克莱：《新约圣经注释》（上卷），方大林、马明初译，上海：中国基督教协会，1998。

鲍纳德：《基督教伦理学》（上），萧维元译，香港：浸信会出版部，1967。

丁光训：《丁光训文集》，南京：译林出版社，1998。

丁光训：《怎样读圣经》，上海：中国基督教协会，1998。

冯友兰：《中国哲学简史》，涂又光译，北京：北京大学出版社，2013。

傅佩荣：《傅佩荣译解论语》，北京：东方出版社，2012。

谷勒本：《教会历史》，李少兰译，香港：道声出版社，1986。



加尔文:《基督教要义》, 徐庆誉译, 香港: 基督教文艺出版社, 1978。

孔子:《礼记·孝经》, 北京: 中华书局, 2016。

孔子:《论语》, 沈阳: 辽宁民族出版社, 1996。

李炽昌:《古经解读——旧约经文的时代意义》, 香港: 香港基督徒学会, 1998。

李思敬:《恩怨情仇论旧约》, 香港: 更新资源出版社, 2013。

梁元生:《十字莲花: 基督教与中国历史文化论集》, 香港: 基督教中国宗教文化研究社, 2004。

丘恩处:《旧约概论》, 香港: 基督教文艺出版社, 1996。

汤一介:《和而不同》, 沈阳: 辽宁人民出版社, 2001。

滕近辉:《偏差与平衡——完美灵性的追寻》, 香港: 宣道出版社, 2002。

王瑞昌:《弘扬传统文化, 培育'厚德'精神》, 网址: https://www.docin.com/p-1666965411.html, 浏览日期2019年11月2日。

徐松石:《基督教与中国文化》, 香港: 浸信会出版社, 1962。

雅士培 (Karl Jaspers):《四大圣哲: 苏格拉底、佛陀、孔子、耶稣》, 傅佩荣译, 新北: 立绪文化事业有限公司, 1995。

张庆熊、徐以骅主编:《基督教学术》(第2辑), 上海: 上海古籍出版社, 2004。

张祥浩:《中国古代道德修养论》, 南京: 南京大学出版社, 1993。

赵士林:《中华传统文化开讲》, 北京: 中华书局, 2014。

郑国治:《孝道》, 南昌: 江西省基督教两会, 2012。

周億孚：《儒家思想和生活》，香港：基督教文艺出版社，1968。

周億孚编：《中华基督教神学集》，香港：中华基督徒送书会，1974。

子思：《大学·中庸》，北京：中华书局，2016。

子思：《大学·中庸》，北京：中华书局，2016。

Grant, Robert M. with David Tracy. *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 2nd ed. Minneapolis: Fortress, 1984.

Shih, Joseph "The Notions of God in the Ancient Chinese Religion", *Numen*, Vol. 16, Fasc. 2 (Sept 1969): 99–101.



Heaven’s Way and Life: On the Commonalities between Jesus and Confucius's Outlook on Life

Shiwen TANG https://orcid.org/0009-0007-5415-598X

Zhejiang Theological Seminary

Abstract: As great teachers, both Jesus and Confucius are concerned about Heaven’s Way and life. There are many commonalities and similarities between Jesus and Confucius’s outlook on life. They all teach people how to fear (respect) Heaven and love people, advocate the unity (harmony) of Heaven and human revere one’s father and mother, love other people as oneself, seek peace, and finally make this world become one family and one harmonious world. The teachings of Jesus and Confucius are not contradictory, but they complement each other. The Chinese inherent Confucian culture of Heaven’s Way and philosophy of life is one of the ideas closest (most closely related) to Christianity. If Chinese Confucian culture accepts the Gospel of Christ, it will undoubtedly be as stated in the Vatican II Council said, that and the result will make the content of Christian churches and Chinese culture more abundant and brighter (brilliant).

Keywords: Jesus, Confucius, outlook on life, comparative ethics, and commonalities

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0010

旅途中的教会：圣经、神学与历史透视

李隽 https://orcid.org/0009-0007-6578-8037

澳洲华人教牧神学院

摘要：自梵帝岗第二次大会开始，“旅途中的教会”这概念再次受到重视。本文从圣经、神学与历史角度，剖析“旅途中的教会”的圣经基础，神学取向，以及在历史中的应用。虽然“旅途中的教会”与其他教会模型的分别，但其圣经的基础并不足以将这概念界定成稳定的概念，在历史中的应用也显示有不同的诠释取向，所以，这一理念作为教会的理解仍然有其不足之处。

关键词：旅途中的教会、朝圣、教会模型

DOI：http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0011

引言

按照在伦敦东部从事十多年教会植堂的斯图亚特·莫瑞（Stuart Murray）描述，后现代社会中的教会，与君士坦丁建立的“基督王国”（Christiandom）大相径庭，君士坦丁寻求一统天下，在四世纪主教们的配合下，基督王国有自身的一套社会规范和文化模式，这种王国的模式不看重各地场景的差异，只想将一个中央集权锁定的礼仪、信条和制度加诸所统领的各处。高度一致的标准将一切异议看为异端和分裂，并加以逼害。过去数十年世界各地的教会，在后现代



的思潮下，却拥抱多元、变化和文化差异。很多不同模式的教会出现，并且尝试更新敬拜、团契和宣教的模式，希望可以接触社会不同的人群。这些作新尝试的教会强调谦卑、开放，甚至承认自己的软弱，与大一统的基督王国绝然不同。这些教会不再追求人数的增长，而是更看重人与人之间的交流，鼓励成员平等地、弹性地参与教会。[1]

在这个大趋势之下，有不少对教会模式的反省和建议出现，其中包括液态教会、异类侨居者。[2] 这些模式或教会概念同样强调教会的流动和多变，看重教会在历史中的转变多于对某一传统的传承，而其中一个值得探讨的概念是“旅途中的教会”，自梵蒂岗第二次会议开始，天主教会强调“旅途中的教会”这个角色，虽然“旅途中的教会” 这一名词没有在圣经直接出现，于基督教神学传统也不是主流，但却可以成为其中一个反思教会论的模块，到底有甚么圣经基础和神学理念支持？回顾历史，提出“旅途中的教会”时，不同人所理解的“旅途中的教会”是否一致？这些问题都是本文要探索的重点。

圣经基础

如上文所述，圣经中似乎没有直接采用“旅途中的教会”这一名称，但从《创世记》第 3 章亚当和夏娃被驱逐出伊甸园的那一刻起，上帝的子民就一直是一群在旅途中的人。另一个朝圣的标志出现在《创世记》第 12 章，上帝告诉

[1] Stuart Murray, *Post-Christendom: : Church and Mission in a Strange New World.* Wipf and Stock Publishers, 2018. https://www.perlego.com/book/882225/postchristendom-church-and-mission-in-a-strange-new-world-second-edition-pdf.

[2] 黃卓恒、麥嘉殷、陳德宜：“狹縫中成為液態教會 趙崇明：有些事可適應但有底線”，《時代論壇》，2023 年 7 月 11 日，https://christiantimes.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=172047&Pid=102&Version=0&Cid=2141&Charset=big5_hkscs

亚伯拉罕要“离开” 他所知道的一切，去到尚未向他显示的地方。这就是朝圣的本质，离开、旅行，最终，抵达。

出埃及记以色列民离开埃及，在旷野漂流等候进入迦南，是另一段上帝百姓“在旅途中”的记述。这趟旅程包括更多的不确定，甚至是失败和挫折，以色列人和十位探子的不信，令整代人要在旷野漂流，但旅途中的挣扎却成为以色列历史的重要时代，成为民族自我理解的重要基础。出埃及记的经验让百姓更肯定上帝的救赎，得到安慰和盼望。以色列的宗教日历以及其仪式和实践都以出埃及记进行重新诠释。新一年定于春季开始（出 12:2）：与自然节奏和土地生活相关的重要农业节庆都在纪念出埃及记中被重新诠释（出 23:14；利 23:42–43；申 16:9–12）。[1]

大卫作为一统南北国的君王，但其生平也经历逃亡和漂流，从早期扫罗在位时的流徙，到后其因押沙龙叛变而流亡，关乎大卫的记载因此有不少“在旅途中”的元素。至于整个选民群体，最关键的漂流就是被掳到巴比伦，及后虽然在波斯帝国下得以回归，但整个民族的流散局势已成，犹太人回归故土时面对的挑战（参《以斯拉记》、《尼希米记》）反映他们一直是“在旅途中”。

《历代志上》29:15 大卫的祷文提到：“我们在你面前是客旅，是寄居的，与我们列祖一样。我们在世的日子如影儿，不能长存。”将地上存活的日子看成一个旅程。这个说法在新约继续出现，《希伯来书》11:13：“这些人都是存着信心死的，并没有得着所应许的，却从远处望见，且欢喜迎接，又承认自己在世上是客旅，是寄居的。”《彼得前书》2:11：“亲爱的弟兄啊，你们是客旅，是寄居的。我劝你们要禁戒肉体的私欲；这私欲是与灵魂争战的。”

[1] Nahum M. Sarna, *Exploring Exodus: The Origins of Biblical Israel*, New York: Knopf US, 1996, 2–3.



综合而言，“旅途中”的概念在不同的书卷都有出现，但这个概念却不一定有稳定的元素，出埃及入迦南的旅程是神的带领和管教，而新约称百姓为寄居的，是突出他们与世人的分别，因此彼得前书才告诉他们要禁戒肉体的私欲。换言之，圣经赋予“生活如旅程”这隐喻一种基督教的印记。“旅途中”不是一个单一的文本，而是互补且偶尔有差异的经文汇集，不同文本的重点也有差异。或者，“旅途中”的概念本身就带有不确定的因素，因为在旅途中因时制宜会生出变化，所以，这些改变之间也有差异是自然而然的。如果圣经的基础未能为“旅途中”框定一些特有的意义，那么神学的思考会不会让我们对这概念有更确切的把握？

神学理念

在谈论“旅途中的教会”作为教会的一个模型前，可以先看看不同的教会模型，天主教神学家杜勒斯（Avery Robert Dulles）所提出的教会作为体制、奥迹的团契、圣礼、报讯者、仆人、门徒群体的六种模型，以及不同模型的优点与限制：[1]

1. 体制（institution）：着重教会结构、层级、权威、传统和圣礼，强调稳定和承继，而不是变革和转化，教牧及圣职人员负责教导和管理平信徒，引领信徒走上成圣之路。这一模型以耶稣立彼得为盘石作圣经基础，令教会有清晰的角色，指引教会如何带领会众。但这一模型难免有机会落入律法主义，过份僵化之后，可能变成威权管治而忽略圣灵带领。

2. 奥迹的团契（mystical body of Christ）：看重教会是敬拜的群体，其中的成员因基督而连结，圣经基础是保罗提出的“基督是头，信徒是肢体”。强调

[1] Avery Dulles, *Models of the Church* (NY: Image Books Doubleday, 2002).

在基督里的合 一和互通，令群体成员满有归属感。危机是因没有清晰的架构，容易失去目标，也没有办法处理冲突。

3. 仆人（servant）：关注社会正义、同理心、爱心、复和及服侍，基于马太福音山羊和绵羊的比喻，强调教会要将神的使命实践在地上，促进信徒将信仰落实在自己的处境，但却有些会变成社会运动，失去信仰的元素。

4. 报讯者（herald of the gospel）：强调教会首要的角色是宣讲福音和传扬神国度临到，让教会好像旧约先知和传道者一样，将神的启示宣布给普世的人，能够将重心聚焦在宣扬福音，但却可能只看重头脑上的认知，而忽略了实践或圣礼的意义。

5. 圣礼（Sacrament）：教会成为神临在世界的记号，是神在世界中工作的媒介。这模型让教会彰显神的爱，接近约翰著作经常强调的主题。优点是让教会在神和世界中间有确实美好的见证，但要理解和实践，需要有足够的神学修养和反思能力。

6. 门徒群体（Community of Disciples）：将教会理解为追随基督的群体，效法基督，以至于死，强调个人及群体承传基督的使命，优点在于跟耶稣及其使命有很强的连结，但可能会太过聚焦在当下的情景，而忽略了普世的向度。

杜勒斯认为以上的模型有互补的作用，而不是互相排斥，每一个模型都反映教会的某一面向，因此，没有任何一个模型可以完全反映教会的实况，唯有透过多个模型，我们才可以较接近教会的本质。

杜勒斯作为天主教的神学家，虽然没有将“旅途中的教会”纳入教会的模型之中，但在梵蒂冈第二届大公会议文献里，不少的地方都提及“旅途中”的概念，例如在礼仪宪章 Constitutio De sacra liturgia Sacrosanctum Concilium (SC) 中，提到人间的礼仪与天上的礼仪，当中描述“在人间的礼仪中，我们预尝那天上的，



参与那在圣城耶路撒冷所举行的礼仪，我们以旅人的身份向那里奔发，那里有基督坐于天主的右边，作为圣所及真会幕的职司；我们偕同天朝全体军旅，向上主欢唱光荣之曲……"这一部分强调地上的教会是以旅人的身分向天上的圣城奔发，另外，在"教义"宪章中，也提到"今世的教会仍在距离天主甚远的旅途中"、"在现世的旅途中，追求未来永存城邑的新以色列"。换言之，地上的教会乃是"旅途中"的教会。[1]

而在教会教义宪章中，也不时提及"旅途中的教会"在现世受逼害的现实："在世界的迫害与天主的安慰之中，继续着自己的旅程"。宪章第七章更以'论旅途教会的末世特质、及其与天上教会的联系"为题目。强调地上教会仍然在不断呻吟痛苦，虽然有"圣神的初生果实，却在内心中叹息，渴望和基督在一起"，虽然如此，"旅途中的人和安眠于主内的弟兄们之间的连系不会中断"，"旅途中的基督途的共融使我们更接近基督"，圣徒相通也使我们与基督相连。[2]

从以上的文献可见，梵二描述地上的教会在地上受苦、与万物一同等待主的再临，但在其中却因为圣徒相通，而可以结连于天上的教会，相信可以连于基督。这些概念或者可以补充杜勒斯提出的六个教会模型：门徒群体除了追随基督，圣徒相通也令地上教会和天上教会连结；另一方面，在旅途中的教会也丰富了教会作为仆人的模型，除了关心社会正义和实践真理之外，教会在受造物未完全得赎之际，仍然是与被造物一同呻吟叹息。最后，旅途中的教会正好修正教会作为体制的模型，不以地上教会某一种模式或结构为必然，而是强调教会在旅途中的变化与更新，让教会有不断蜕变的可能。

如果我们要反思"旅途中的教会"与杜勒斯提出的六个教会模型的关系，除了以"旅途中的教会"为补足上述六个模型的另一种教会模型以外，还可以思考

[1] https://www.vatican.va/chinese/concilio/vat-ii_sacrosanctum-concilium_zh-t.pdf
[2] https://www.vatican.va/chinese/concilio/vat-ii_lumen-gentium_zh-t.pdf

这个模型与后现代思潮下教会论之间有何关系。参考希利（Nicholas M. Healy）提出的“践行先知式教会”论点，可以看到后现代思潮与“旅途中的教会”的概念有不少可以呼应的地方。[1] 希利受到米尔班克主义（Milbankian）影响，认为要放弃一种现代式的理性主义，而要接受所有的观察都来自一个有位置和立场的主体，而观察者因为有自己的神学，所以，在分析现有的叙事材料时必然有其神学的立场。

另一方面，他也受到麦金泰尔（Alasdair MacIntyre）的影响。麦金泰尔主张，我们的观念和理解是在我们历史形成的共同实践背景下形成的，这些实践塑造了我们的品格和对世界的观点。因此，人类的理性永远无法脱离赋予其形状的特定共同体情境而被理解。在这样的背景下，希利认为特定的共同体，即本地和暂时的教会，本身就是任 何教会学反思的必要情境。

影响希利的第三种理论来自后现代主义人类学，他将教会传统描述为“教会的拼凑”时显而易见。这个词“拼凑”是由人类学家克劳德·利瓦伊-施特劳斯(Claude Lévi-Strauss)首次提出的，但被德里达等欧陆后现代哲学家所使用，它指的是文化重新利用旧概念来达到新目的的观念。因此，拼凑的概念强调了文化或传统发展中连续性和不连续性之间的张力，并且解释了传统发展中的许多新意。我们已经讨论过希利的民族志提议如何依赖这个想法。他的实践先知性的方法鼓励教会学家拥抱拼凑的动态和创造过程，并通过“先知性地”分析教会的实践来推进它。在这方面，希利主张，当教会在评估自己的情境时，它不仅仅是将传统概念应用于新情境中。相反地，教会从其传统、文化、实践和其他资源中挑选和选择，并以临时和创造性的方式进 行。它构建新的意义，以适应

[1] Nicholas M. Healy, *Church, World and the Christian life: Practical-prophetic ecclesiology.* Vol. 7. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.



自身所处的新情境。正如教会本身的 “实践和机构” 是拼凑的结果一样，它的“信仰和价值观”也是如此。

总的来说，希利认为所有对教会的理解都有神学向度，所有理解都属乎情境，而所有理解基本上都是创造。“旅途中的教会”这个概念正好可以容纳希利的思路，教会作为在旅途中的群体，是在其独特的情境之下出现的群体，他们的朝圣之旅在地上是未境之路，所以，在过程中必然要不断地创造，这些探索当然也是在教会的神学之下进行。但这些教会论的反思，是否与“旅途中的教会”在教会历史中的实践，特别是过去一、二百年的实践相合？或许就要从教会历史中出现过的“旅途中的教会”开始研究。

历史角度

除了以上提及的天主教会，历史上还有一些群体会称自己为“旅途中的教会”，其中一个例子是美国历史中的五月花号，1620 年，五月花号抵达美洲，他们认为当时欧洲的天主教国家腐败不堪，所以要到北美“朝圣”，并在那里建立属于基督的国度。德国学者韦伯在《新教伦理与资本主义》提出，“五月花号”的新移民秉持基督教伦理，加上资本主义，两种意识形态互相平衡，令美国有强烈的道德感，又有发展的动力，两套价值观都是美国强大的原因。[1]

另一个自称为“旅途中”教会的，是 20 世纪初美国的朝圣洁净教会（Pilgrim Holiness Church）。它是通过合并几个强调个人洁净、成圣和回归早期教会实践的洁净教派而形成的。朝圣洁净教会强调以“朝圣者”或“在旅途中”灵性旅程的旅行者身份生活，朝向天国的旅程，并努力在日常生活中实践耶稣基督的教导。

[1] 韋伯，《新教倫理與資本主義精神》，台北：左岸經典，2008。

朝圣洁净教会最终于1968年与韦斯利循道会合并，形成了强调洁净和朝圣教派传统的韦斯利教会。

而天主教仍然强调教会“在旅途中”的本质，2021 年教宗“为旅途中的教会”祷告的祷文提到：“让我们从自我革新开始更新教会，不预设想法，无意识形态的偏见，不僵化，而是从灵性的经验、祈祷的经验、爱德的经验、服务的经验，向前迈进。”而信徒也应该“藉由在日常生活中分辨天主的旨意并在圣神的引导下进行转化”。

天主教神学家柯本纳（Bernard Cooke）指出，“旅途中的教会”的三个特质：一，是教会经历不断改变的环境，身处的每一处都不会是永久的居所；二，是真正在途中的信徒不会安于旅程中的某一个阶段，不会误以为自己已经得着了；三，“旅途中的教会”并非漫无目的地游荡，而是朝着它要走的真正道路。[1]

为甚么“旅途中的教会”既可以是五月花号这群与当时天主教割切的信仰人的自我理解，又可以同时是天主教自我的诠释？甚至是圣洁运动的自我定位？这三种落实“旅途中的教会”的群体实际上的共通点不多，却都同样认为自己是“旅途中的教会”。究其原因，是“旅途中的教会”此一概念，包括了变化和更新，在任何场景下不断的变化，任何时代寻求自己认为的新方向，都可以被理解成一种新的探索方向。按柯本纳指出的特质，历史上的确可以有持不同立场的教会自称为“旅途中的教会”，再者，若以希利的分析来看，教会一直走在未竟之路上，需要一直摸索，而如果不同时代的人看天上的远景，其实也是要按当下的处境再作调节的话，那么，这种自我的重新理解，就可以出现无限的可能，换言之，没有任何一个基准可以为旅途中的教会设下框架。

[1] Bernard Cooke, “The Pilgrim Church,” *The Way* (1966), 284–288.



如果是这样的话，“旅途中的教会”是不是一个有意义的概念呢？如果这个观念是如此浮动、人言人殊，教会若以这个模型为根基，会不会把“旅途中的教会”变成一个任人理解和诠释的空洞宣布？

结语

从上文分析可见，“旅途中的教会”的圣经基础，并不指向一稳定的定义，作为教会论的模型，虽然可以补足其他模型的不足，但没有一个核心的内涵可以框定“旅途中的教会”实际指涉甚么，最后，若回顾历史上自我理解为“旅途中的教会”的群体或教会，也看到它们之间的差异可以甚为巨大。“旅途中的教会”这概念虽然符合后现代思潮的胃口，但其流动、多变，不停变化的模式，却令这一概念难以有特定的内涵和框架，易于被不同的立场运用，却不一定在实践层面对教会本质的反省有实质的贡献。

参考文献

Cooke, Bernard. “The Pilgrim Church.” *The Way* (1966), 284–288.

Dulles, Avery. *Models of the Church.* New York: Doubleday, 2002).

Healy, Nicholas M. *Church, World and the Christian life: Practical-prophetic ecclesiology. Vol. 7.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Horton, Michael. *Pilgrim Theology: Core Doctrines for Christian Disciples.* Grand Rapids, MI: Zondervan, 2011.

Murray, Stuart. *Post-Christendom: Church and Mission in a Strange New World.* Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2018.

Sarna, Nahum M. *Exploring Exodus: The Origins of Biblical Israel*, New York: Knopf US, 1996.

梵蒂冈：梵蒂冈第二届大公会议文献《礼仪》宪章，1963。https://www.vatican.va/chinese/concilio/vat-ii_sacrosanctum-concilium_zh-t.pdf

梵蒂冈：梵蒂冈第二届大公会议文献《教会》教义宪章，1964。https://www.vatican.va/chinese/concilio/vat-ii_lumen-gentium_zh-t.pdf

韦伯，“新教伦理与资本主义精神”（台北：左岸经典，2008）。

黄卓恒、麦嘉殷、陈德宜：“狭缝中成为液态教会 赵崇明：有些事可适应但有底线”，《时代论坛》，2023 年 7 月 11 日，https://christiantimes.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=172047&Pid=102&Version=0&Cid=2141&Charset=big5_hkscs.

The Pilgrim Church: Biblical, Theological and Historical Perspectives

Chun LI https://orcid.org/0009-0007-6578-8037

Chinese Theological College Australia

Abstract: The concept of "the Pilgrim Church" has regained prominence since the Second Vatican Council. This paper analyzes the biblical foundations, theological orientations, and historical applications of "the Pilgrim Church". While "the Pilgrim Church" differs from other church models, its biblical basis is not sufficient to define it as a stable concept. The historical application of this idea also reveals diverse interpretative approaches, suggesting that this notion as an understanding of the church still has its limitations.

Keywords: Pilgrim, Pilgrim Church, Church models

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0011

议程设置视角下的十字军东征缘起：以教皇乌尔班二世的演说辞为中心

张诗尧 https://orcid.org/0000-0002-7093-3506

中共汉川市委党校

摘要：十字军东征是西欧中世纪重要历史事件之一，这场自 1096 年开始的以宗教为名的战争对西欧和近东社会产生了深远影响。众所周知，促成十字军东征的一个重要原因即为 1095 年 11 月 27 日在法国克莱芒宗教会议上教皇乌尔班二世发表的演讲，而这次演讲所取得的效果有很大一部分要归功于演说辞达到的议程设置效果。本文将从议程设置的视角下重新审视乌尔班二世这篇演说辞，并综合其他因素对十字军东征的缘起进行探讨。

关键词：十字军东征、乌尔班二世、议程设置、民众心理

DOI：http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0012

一、前言

“议程设置（agenda-setting）”一词最早由美国学者马克斯韦尔·麦库姆斯（Maxwell McComb）和唐纳德·肖（Donald Shaw）在研究 1968 年美国总统选举期间新闻媒体对信息的选择展示对民众的行为导向产生的影响时提出，并作



为一个传播学名词进行使用。[1] 由于议程设置理论的建构以美国总统选举这一政治话题为基点，故该名词也被部分学者进行政治研究时所采用。托马斯·伯克兰（Thomas Birkland）认为："议程设置是群体政治活动的重要因素之一，他们可能导致利益集团动员，而群体往往在集中活动之后积极寻求扩大或者遏制问题，这使得政策制定者往往依赖制定议程来发挥其决策的实施效果。"[2] 随着学界对当代政治实践中议程设置理论应用事例的不断挖掘，"议程设置"这个词也逐渐为历史学者们所重视并利用其对历史事件进行重新审视，如安德鲁·泰勒（Andrew Taylor）关于 1947–1994 年美国总统和国会提案在立法过程中频繁设定议程的相关研究等等。[3] 近几年，国内学者也对历史事件中议程设置效果的发挥做了一定的探讨，[4] 这些研究不仅开拓了新的研究视角和思路，更为上述历史问题提供了更深层次的阐释。

同样地，作为发生在 11–13 世纪的一场对西欧和近东地区造成了深远影响的宗教战争，很多学者也把研究对象放在了十字军东征上，并得出了一定的学术成果，如康纳·科斯蒂克（Conor Kostick）的著作《第一次十字军东征的社会结构》（*The Social Structure of the First Crusade*）[5]及其文章《第一次十字军东征的勇气与怯懦》（*Courage and Cowardice on the First Crusade, 1096–1099*），[6] 以及詹姆斯·鲍威尔（James Powell）的文章《教会和十字军东征：腓特烈二世

---

[1] Maxwell McCombs and Donald Shaw, "The Agenda-Setting Function of Mass Media", *Public Opinion Quarterly*, vol. 36, no. 2 (Summer 1972), pp. 176–187.

[2] Thomas Birkland, "Focusing Events, Mobilization, and Agenda Setting", *Journal of Public Policy*, vol. 18, no. 1 (January 1998), pp. 53–74.

[3] Andrew Taylor, "Domestic Agenda Setting, 1947–1994", *Legislative Studies Quarterly*, vol. 23, no. 3 (August 1998), pp. 373–397.

[4] Shiyao Zhang, "Truth and Lies: A Case Study of the US Government's Information Dissemination Strategy," *British Journal of Environmental Studies*, vol. 2, no. 1 (March 2022), pp. 60–65.

[5] Conor Kostick, *The Social Structure of the First Crusade*, Leiden and Boston: Brill, 2008.

[6] Conor Kostick, "Courage and Cowardice on the First Crusade, 1096–1099", *War in History*, vol. 20, no. 1, (January 2013), pp. 32–49.

与路易九世》（*Church and Crusade: Frederick II and Louis IX*），[1]国内的相关研究有宋保军的《十字军东征末期的黎波里伯国与马穆鲁克王朝关系研究》、徐颖的《〈丹尼尔·德龙达〉中对十字军东征的历史想象》等等。[2] 显而易见的是，大多数学者把更多的注意力停留在十字军东征本身，如战争期间的西欧社会状况、西方基督徒与穆斯林的关系、军队与教会之间的关系等问题，而有关十字军东征的缘起问题的研究则稍有单薄，这与近年来全球史与记忆史对中世纪历史研究的影响以及随着文化学理论、“文化适应”和“经济实用主义”等概念的引入造成的十字军东征的某种转向有一定关联。[3] 与此同时，不多的相关十字军缘起问题的研究一部分更偏向于由果溯因，即通过十字军东征事件本身的政治、经济、社会等外在表现来追溯什么因素造成了这种情况，如由十字军东征的宗教外衣、“解放耶路撒冷”等追溯出的宗教狂热因素；由十字军东征期间耶路撒冷王国、安条克公国、的黎波里伯国等的建立以及大肆的财富掠夺等追溯出西欧各阶层对东方土地及财富的垂涎和贪婪等等。但是，众所周知，宗教狂热、贪婪并不决定方向，他们是重要原因之一，而我们忽视了将这样的原因与方向连接起来的纽带，即推动十字军东征的直接原因——教皇乌尔班二世在克莱芒宗教会议上的演说。这种忽视使得学界对这场战争的“方向的赋予者”——乌尔班二世在克莱芒宗教会议上慷慨激昂、极富煽动性的演讲所产生的效果对十字军东征的开启这一方面鲜有研究。而在这一问题上比较有代表意义的是达纳·门罗（Dana Munro）的文章《1095 年教皇乌尔班二世在克莱芒的演说》（*The*

---

[1] James Powell, “Church and Crusade: Frederick II and Louis IX”, *Catholic Historical Review*, vol. 93, no. 2 (April 2007), pp. 250–264.

[2] 宋保军：《十字军东征末期的黎波里伯国与马穆鲁克王朝关系研究》，《西北大学学报（哲学社会科学版）》4（2020）：146–154；徐颖：《〈丹尼尔·德龙达〉中对十字军东征的历史想象》，《外国文学》1（2019）：42–51。

[3] 黄广连：《近二十年西方十字军东征研究的新动向》，《史学理论研究》3（2019）：121–129。



Speech of Pope Urban II. At Clermont, 1095），[1]但由于历史条件的限制（1906年），达纳·门罗不能也不可能对演说辞中议程设置理论效果的发挥加以阐释与论述，而教皇乌尔班二世在演说辞中的议程设置效果的发挥正是使得西欧社会各阶层将对占有土地、摆脱贫困、解放耶路撒冷、赎罪等动因聚合在一起并给出实现方向的粘合剂，是十字军东征的形成过程中必不可少的环节，而对这一环节的研究将为十字军东征的相关研究提供新的思路和角度。因此，本文将从议程设置的视角下重新审视乌尔班二世这篇演说辞，并综合演说辞原文，从乌尔班二世发表克莱芒会议演说的背景、演说辞之所以能发挥议程设置效果的原因、议程设置作用效果的进一步发挥三个层次对十字军东征的直接缘起作以阐释及论述。[2]

二、乌尔班二世发表克莱芒会议演说的背景

沃纳·赛佛林（Werner Severin）和小詹姆士·坦卡德（James Tankard, Jr.）在合著的《传播理论：起源、方法与应用》（*Communication Theories: Origins, Methods, and Uses in the Mass Media*）一书中认为，"议程设置赋予了各种"议程"不同程度的显著性方式，进而影响公众对某一或某些事件的判断"，[3] 即认知、态度和行动三个层次渐进地达到议程设置者的预期效果。动机决定行为，而行为反应动机。同样地，在克莱芒会议演说这一历史事件中，乌尔班二世作为议

---

[1] Dana Munro, "The Speech of Pope Urban II. At Clermont, 1095", *American Historical Review*, vol. 11, no. 2 (January 1906), pp. 231–242.

[2] 众所周知，在传播学框架中，议程设置一系列理论都是以大众媒介为前提，而克莱芒演说会议这一事件根本无法符合议程设置在媒介与时效的限制。因此，文章中所提及的"议程设置"理论仅为托马斯·伯克兰所说的政策制定者依赖此以便"促进群体政治活动、导致利益集团动员进而发挥其决策的实施效果"这一要素，而非严格的传播学意义上的"议程设置"。具体参见 Thomas Birkland, "Focusing Events, Mobilization, and Agenda Setting", *Journal of Public Policy*, vol. 18, no. 1 (January 1998), pp. 53–74.

[3] Werner Severin and James Tankard, Jr., *Communication Theories: Origins, Methods, and Uses in the Mass Media*, Massachusetts: Longman, 2000.

程的设置者，所追求的议程设置效果即为十字军东征这场战争带来的世俗权力、宗教权力以及社会矛盾的转移。与此同时，从乌尔班追求的这些效果进而推断出演说背景就显而易见了。

首先，当时及之前西欧中世纪教权在世俗社会中的地位这一背景对乌尔班二世急需十字军东征这一契机来巩固及加强自身在世俗权力面前的权力和威望的动机起着先导性作用。在中世纪，随着教会系统的逐步完善，组织架构的日益成熟（如在意大利努西亚的本尼狄克、[1] 法国勃艮第克吕尼修道院的虔诚者威廉等人的改革），教会逐渐独立于世俗权力之外，从早期的依赖世俗权力到与世俗权力合作，乃至于有时在一定程度上控制世俗权力。[2] 早在古罗马帝国后期，教父哲学集大成者圣·奥古斯丁（354–430 年）就在其代表作《上帝之城》（*De Civitate Dei*）中认为，政府的义务不仅仅是保障民众的生存及维护社会秩序，更是引导民众更好地信仰上帝并服务于上帝之城的在地上的代表——教会。同样地，如果政府没有好好地履行这一义务，那政府则没有理由继续存在下去，因为地上的城要服从上帝之城的安排。这逐渐成为西欧中世纪教会及教会人士攫取世俗权力、主张神权政治的理论基础。[3]

然而，在中世纪西欧的政教二元社会结构下，教俗力量仍然呈现出此消彼长的状态。从 753 年教皇司提反二世为丕平三世加冕开始，西欧的王位及皇位授予就带有了“君权神授”的色彩，即教皇有权任免国王。然而，一些君主及其属臣仍然对此持保留意见，如查理曼的重臣艾因哈德在其著作《查理大帝传》（*Vita Karoli Magni*）中这样评价教皇利奥三世为查理曼的加冕：“如果查理当初知道是罗马教皇要给他戴上这顶帽子，他是无论如何不会接受的。”[4] 此后，

---

[1] 陈曦文：《基督教与中世纪西欧社会》，北京：中国青年出版社，1999 年，第 102 页。

[2] Ray Petry, “Medieval Church History”, *Church History*, vol. 26, no. 2 (June 1957), pp. 169–173.

[3] Saint Augustine (Author) and Marcus Dods (Translator), *The City of God*, New York: Modern Library, 1950.

[4] Einhard, *The Life of Charlemagne*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1969.



教权与王权究竟孰高孰低，也一直存续于西欧社会之中。而乌尔班二世就在这个高与低的临界点上：一方面，随着 910 年开始、以反对世俗权力对教会控制、反对教会世俗化及教职买卖等为目的而进行的克吕尼运动的日益发展，一些宗教人士强烈呼吁调整长久以来的教会与政府之间的关系，提倡“教权高于一切”。[1] 此后，从 1046 年起，罗马教廷便开始对教会进行了相应整顿，并强调教皇的绝对权威，这在教皇利奥九世在位期间（1049–1054 年）达到了新的高度，利奥九世在位期间不仅对之前的教会世俗化及圣职买卖问题进行了严厉禁止，而且第一次大规模利用武力来干涉世俗事务（1053 年利奥九世组织教皇军进攻意大利半岛南部的诺曼人并使其称为教皇的采邑封臣并承担各种封臣义务）。教皇格里高利七世继承克吕尼运动及利奥九世的思想，强调教皇的至高无上性以及教会相对于世俗的自由性（libertas ecclesiae），并发布“教皇训令”（*Dictatus Papae*），与当时的神圣罗马帝国皇帝亨利四世就主教叙任权问题展开了激烈争夺，并一度取得相对优势（卡诺萨觐见）。[2] 对于作为克吕尼修道院的副院长和格里高利七世门徒的乌尔班二世来说，“利用这场宗教复兴运动来进行一场宗教战争”正是提高教皇权势、攫取世俗权力的一个大好机会。另一方面，当时神圣罗马帝国皇帝与教皇的斗争也是乌尔班二世不得不进行议程设置进而引发战争的重要背景。在上任教皇格里高利七世在与亨利四世在主教叙任权的斗争中，虽然格里高利七世一开始利用德意志国内皇帝与各诸侯的矛盾及自己手中的“绝罚”权力使得亨利四世暂时被迫屈服，但当 1077 年卡诺萨觐见之后，亨利四世开始着手处理并解决国内矛盾，在反对亨利四世的诸侯们拥立的国王鲁道夫在 1080 年 10 月被亨利四世击败身亡后，亨利四世挥师南下，并于 1084 年攻入罗马并另立克莱芒三世为教皇，最终格里高利七世在流亡中死去。[3] 因此，

[1] 杨真：《基督教史纲》，北京：三联书店，1979 年，第 174 页。

[2] 王亚平：《权力之争》，北京：东方出版社，1995 年，第 179 页。

[3] Sophie Cassagnes-Brouquet (Author) and Michèle Greer (Translator), “In the Service of the Just War: Matilda

乌尔班二世在即位时就一直处于流亡状态，他必须与亨利四世与其另立的教皇克莱芒三世斗争来回到罗马教廷，为了重获及巩固其地位和权力，提高其在世俗社会中的威望，而发动一场宗教战争是当时他所要采取的必要手段。

其次，对东正教派及伊斯兰教影响下的诸国宗教权力的获取也是乌尔班二世希望借助发表克莱芒宗教会议演说达到的效果之一，效果对象的不同使得这一背景需要从两个方向来阐述，即东正教派和伊斯兰教。针对东正教派，随着 395 年罗马帝国的分裂，基督教也分裂成了分别以罗马主教（也就是后来的教皇）和君士坦丁堡牧首为为首的两大宗教阵营，随之而来的就是罗马主教和君士坦丁堡孰高孰低的问题。罗马主教利奥一世提出的“彼得优越论”为其后历任罗马主教所秉持，以此论证罗马主教在君士坦丁堡牧首之上，这遭到了东方教会的强烈反对。加之两方由于受到的文化浸染的不同，部分基本教义产生了分歧（如关于圣灵的地位问题）。这些问题最终导致了 1054 年东西罗马教会的大分裂。[1]

1054 年，东西天主教会正式分裂，双方宗教首领互相派出公使开除对方教籍。以罗马教皇为首的西部教会，自称其为“普世性宗教”，从此称“公教”、又称“天主教”或“罗马公教”、“加特力教”。而以君士坦丁堡牧首为代表的东部教会，自称信仰的是正统的基督教教义，故自称“正教”、“东正教”或“希腊正教”。两教会之间强烈的封建意识和宗教教义问题上的分化，使得这种互相倾轧的问题愈来愈严重，并最终表现在以武力来争夺势力范围上。[2] 这种倾轧在上任教皇格里高利七世在位期间进一步发展。1073 年教皇格里高利七世以基督教世界的首

of Tuscany (Eleventh-twelfth Centuries)", *Clio. Women, Gender, History*, vol. 39, no. 1 (January 2014), pp. 37–54.

[1] 王子先：《讨伐异教的号角——乌尔班二世发布十字军教谕的文本解析》，硕士学位论文，东北师范大学世界史系，2009 年，第 2–26 页。

[2] 张绥：《中世纪“上帝”的文化：中世纪基督教会史》，杭州：浙江人民出版社，1987 年，第 101 页。



脑、罗马教会教皇的名义致信时任拜占庭皇帝的米歇尔七世，要求东西教会再度统一，并指出罗马教廷相对于君士坦丁堡而言，是“母与女”的关系。在遭到拜占庭皇帝及东正教会的严正拒绝后，格里高利七世借塞尔柱突厥人入侵拜占庭，“保护东方的基督教兄弟免遭穆斯林的蹂躏”为借口于 1074 年发布教谕号召各国及民众进攻拜占庭，最终因与其与亨利四世在主教叙任权上的问题发生争执而搁置。 帮助拜占庭抵御穆斯林为名，借此机会武力统一东西教会，扩大宗教权力才是实，这同样也是乌尔班二世欲借助这场战争的达到的效果之一。因此托马斯·阿斯布里奇（Thomas Asbridge）在其著作《十字军东征史新论》（*The First Crusade: A New History*）中提出了教皇乌尔班二世的一个重要目的在于弥合 1054 年的东西教会大分裂。[1]

针对伊斯兰教，则根源于基督宗教与伊斯兰教的信仰对象与教规教义的唯一性，这使得两种宗教都存在着鲜明的排他性，导致了彼此间绝对的互斥性。[2]这集中表现在双方在地中海沿岸的冲突大于互相接纳上，同时，伊斯兰教的“为安拉之道而战”与《圣经》中宣扬的以神灵的名义发动战争是被允许的又存在着某种一致性，这种以武力形式进行传教活动的行为是双方都企图扩大自己宗教的影响力的外在表现。另外，耶路撒冷作为基督教中圣子的位格之一的耶稣的墓的所在地以及朝圣的圣地，对耶路撒冷的夺取不仅可以为教徒朝圣提供便利从而增加信徒对自己的支持，提高自身在宗教领域的威望，更能通过耶路撒冷将其统治的“基督教世界”（*Christianitas*）这一虚像概念实体化，进而建构出一个适用于教皇自身能够按照自身意愿对其改造并进行神权统治的政治实体，将教会的神权行使投射到世俗社会，进而获取更多的利益。[3]

[1] Thomas Asbridge, *The First Crusade: A New History*, New York: Oxford University Press, 2004, pp. 19–21.
[2] Liliana Trofin and Mădălina Tomescu, “Aspects of Religious Mentality in Europe”, *Geopolitics, History, and International Relations*, vol. 3, no. 2 (Second Half 2011), pp. 235–240.
[3] 王亚平：《权力之争》，北京：东方出版社，1995 年，第 226 页。

值得一提的是，在伊比利亚半岛，基督徒早已与穆斯林展开了争斗，即收复失地运动。据史学家记载，“他们（萨克森人）攻占了哥特人的王国，时至今日仍固执地据为己有；基督徒不懈地与之抗争，战斗昼夜不止；直到神旨下令毫不留情地将他们从此驱逐。阿门。”可见，从这时起，基督徒与穆斯林就已经有了一定程度上的信仰战争的扩大化趋势。随着 11 世纪后欧洲大陆更多的基督徒投入到伊比利亚半岛上与穆斯林的斗争，罗马教廷也借此逐渐开启了“宗教战争合法化”决议，这也为乌尔班二世的战争煽动提供了话语基础。[1]

最后，社会矛盾的转移的需要也是乌尔班二世欲借助发动十字军东征达到的效果。11 世纪的西欧，随着城市的兴起和对外贸易的繁荣，东方及其他地区的各种奢饰品大批流入西欧市场，而为了追求更好的物质生活体验的西欧各级封建主需要大量货币来购买奢饰品，这就推动着农民需要交纳的实物地租逐步向货币地租转化。同样地，商人为了追求利润，在与农民交易产品时尽量压低价格，导致了农民被迫受到封建主和商人的双重剥削。[2] 另外，在 10–11 世纪的西欧社会爆发了长时间的农业危机，以法国为例，在这两个世纪的时段内有些地区的受灾年份达到了 60 年以上。[3] 加之除地租外还需向教会交纳的什一税、向领主交纳的诸如养兵税、人头税等名目繁多的杂税，农民无法生存进而被迫大量逃亡或举行起义，社会矛盾激化。

另外一个导致社会不稳定的因素则是长期的兼并战争导致的各级封建主下为他们服兵役的骑士数目巨大，而分封这些骑士需要的土地已经远远超出了可供分封的土地数额。并且，随着西欧封建制度的巩固与完善，长子继承制在各地普遍地确立了起来，这也导致了大批由“次子”组成的骑士阶层逐步扩大。两

[1] Jonathan Riley-Smith, *The Crusades: A History*, New Haven: Yale University Press, 2005, p. 7.

[2] 杨真：《基督教史纲》，北京：三联书店，1979 年，第 218 页。

[3] P. 布瓦松纳：《中世纪欧洲生活和劳动》，北京：商务印书馆，1985 年，第 149 页。



种骑士都得不到应有的采邑，只能依靠武力掠夺来满足自己的物质生活需要，甚至对教会和修道院也进行劫掠。同时，这些骑士由于战争需要，大多受过很严格的军事训练，这使得这一群体造成的社会动荡的严重程度远高于其他群体。这与失去生活资料、被迫逃离甚至起义的农民一起，共同构成了 11 世纪西欧社会的不稳定因素。[1]

综上所述，乌尔班二世对世俗权力和宗教权力的渴求、对社会矛盾的消解，是他想要通过克莱芒宗教会议的演说所达到的议程设置效果，进而推动十字军东征的开展来解决这些问题，这也是其在克莱芒宗教会议发表演说的背景。对议程设置者的预期效果及当时社会背景的了解是对该议程的设置过程以及在认知、态度和行动层面效果的达成程度的把握及原因探知的必要过程，也是完整地进行一个事件的议程设置角度分析的必要途径。[2] 下文将以乌尔班二世演说辞欲达到的效果及当时社会背景为基点，对乌尔班二世发表的克莱芒会议演说之所以能发挥议程设置效果的原因、议程设置作用效果的进一步发挥两个方面对十字军东征的直接缘起作以阐释及论述。

三、乌尔班二世演说辞发挥议程设置效果之原因

马克斯韦尔·麦库姆斯和唐纳德·肖认为：议程设置是通过媒介才能得以展开的一种功能，它通过媒介赋予议题不同的可知性、次序以及重要性来分别对民众乃至于各社会阶层以认知、次序和显著性层面的心理影响，进而影响他们的行动。[3]乌尔班二世正是对其演说辞进行了认知、次序和显著性三个层面的议程设置，并考虑当时的社会经济政治状况即克莱芒宗教会议的背景进行调整，才

---

[1] Conor Kostick, *The Social Structure of the First Crusade*, Leiden and Boston: Brill, 2008, pp. 95–130.

[2] Alexandra Herfroy-Mischler, “Silencing the agenda? Journalism practices and intelligence events: A case study”, *Media, War & Conflict*, vol. 8, no. 2 (April 2015), pp. 244–263.

[3] Maxwell McCombs and Donald Shaw, “The Agenda-Setting Function of Mass Media”, *Public Opinion Quarterly*, vol. 36, no. 2 (Summer 1972), pp. 176–187.

使这次演说的议程设置效果得以充分发挥，进而获得了对十字军东征巨大的推动性作用。因此，下文将从认知层面、次序层面和显著性层面对演说辞中议程设置理论的体现加以阐述。

从认知层面来讲，乌尔班二世对两个问题进行了部分隐藏，即对塞尔柱突厥人和“东方”的实际状况以及战争的真正目标。在演讲辞中，乌尔班二世大量地使用诸如“魔鬼的奴隶”、“遭人蔑视，受撒旦支配的堕落民族”等词汇对塞尔柱突厥人的社会、文化等状况进行贬低以说明其民族对近东地区的占领是“不合理的”。另外，演讲辞对“东方”也进行了夸大，称其为“遍地流着奶和蜜，黄金宝石随手可拾”、“其肥沃和丰富超过世界上的一切土地，是另一个充满欢娱快乐的天堂”等等来满足当时无地、少地骑士以及农民和其他各阶层的幻想。[1] 然而，教皇乌尔班二世的这些描写是不符实际的。首先，塞尔柱突厥人早在 10 世纪末就通过商业贸易往来认识并接纳了伊斯兰教，抛弃了原始宗教——萨满教，并以此构建了相对灿烂的物质文化文明。他们逐渐向农耕经济转化、建立了相对完善的税收制度、军事制度和教育体系。[2] 如当时建立的各级“学校”（Nizamiyya），被视为伊斯兰世界最早的正规学校。[3] 其次，耶路撒冷早在 638 年就不为基督徒所掌握而落入所谓“异教徒”之手，且塞尔柱突厥人采取宗教宽容政策，塞尔柱苏丹“用极大的宽大和容忍来对待其信仰基督教的臣民，甚至相对于基督教国家的宗教迫害、财税施压，很多基督徒更愿意选择苏丹而不是皇帝。”[4] 即使是在 11 世纪塞尔柱突厥人内战期间，基督教徒也未遭受迫害，

---

[1] 王子先：《讨伐异教的号角——乌尔班二世发布十字军教谕的文本解析》，硕士学位论文，东北师范大学世界史系，2009 年。

[2] 杜培：《试论塞尔柱突厥人的伊斯兰化》，硕士学位论文，东北师范大学世界史系，2010 年，第 33–34 页。

[3] John Boyle, ed., *The Cambridge History of Iran. Volume 5. The Saljuq and Mongo Periods*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968, pp. 289–290.

[4] 汤普逊：《中世纪经济社会史（上册）》，北京：商务印书馆，1984 年，第 35 页。



“圣墓”更是被完好保管。最后，乌尔班二世所描述的东方“遍地流着奶和蜜，黄金宝石随手可拾”、“其肥沃和丰富超过世界上的一切土地，是另一个充满欢娱快乐的天堂”等等与之前对塞尔柱突厥的描述一样，都是与实际情况相悖的。[1]而在当时东西方已进行过一定交流的大环境下，更凸显了乌尔班二世进行议程设置的刻意性。

此外，乌尔班二世在演讲辞中反复提到，这次战争是“塞尔柱突厥人入侵我们东方兄弟的国家”所引起，是“主的旨意下”、“为主而重获圣地”的伟大战争。[2]但是，从本文第一部分的背景即可看出，乌尔班二世鼓吹这场战争的动机是其带来的世俗权力、宗教权力以及社会矛盾的转移，这也是乌尔班二世演说辞在认知层面达到的议程设置效果。

从次序层面来讲，乌尔班二世采用了巧妙的叙事模式来获得民众心理对战争的赞同，这种叙事模式通过属性议程设置来加强议程设置效果的显著性。约翰·福特纳多（John Fortunato）和香农·马丁（Shannon Martin）认为：作为议程设定者，通过对内容选择和框架决定的汇合点的选择，可以有效地将议程效果转移到公共议程，提高主题显著性。对这一问题的研究有助于理解复杂的政治传播环境。[3] 同样地，乌尔班二世先在演说辞中通过对塞尔柱突厥人进行控诉和批判（“大肆蹂躏上帝的国度，毁坏基督教堂，掳杀虔诚的上帝子民”）、对东方的财富的描绘（“肥沃和丰富超过世界上的一切土地”）和当时西欧的凋敝状况（“我们这里到处都是贫困、饥饿和忧愁”）以及对这场战争宗教意义的

[1] Dana Carleton Munro, “The Speech of Pope Urban II. At Clermont, 1095”, *American Historical Review*, vol. 11, no. 2 (January 1906), pp. 231–242.

[2] Bongars, *Gesta Dei per Francos*, 1, p. 382., trans in Oliver Thatcher and Edgar McNeal, eds., *A Source Book for Medieval History*, New York: Scribners, 1905, pp. 513–517.

[3] John Fortunato and Shannon Martin, “The Intersection of Agenda-Setting, the Media Environment, and Election Campaign Laws”, *Journal of Information Policy*, vol. 6 (June 2016), pp. 129–153.

阐释（“现在为了上帝去同异教徒战斗吧！”）来赋予十字军东征在动机上的高尚性和利益可得性（“这是一场值得参加，终将胜利的战斗”），获得民众心理上的认同。[1] 这是与乌尔班二世对西欧各阶层对宗教的狂热以及对土地和财富的渴求这一背景进行导向需求分析并充分利用后完成的第一层议程设置。之后，乌尔班二世以“主赐予他的权柄”向与会人员保证十字军东征的参与者在世俗利益上的增益和宗教意义上救赎（免付债息、赋税；灵魂得救、罪行赦免）。[2]值得一提的是，在当时浓厚的教会文化氛围中，相对于现存的可以获得救赎的方式中，这种得到救赎的方式相对来说是最为廉价的，加之带来的例如税赋之类的世俗经济上的利益，十字军东征从预期上实现了民众诉求，获得了支持。这种以教皇身份进行的允诺为主体的第二层议程设置影响了民众心理对十字军东征的重视程度，使得这次社会各阶层对十字军东征这一议程更加认同。

从显著性层面来讲，乌尔班二世演讲辞中的议程设置体现在强调战争相对于宗教本质的显著、宗教战争相对于西欧内部战争的显著、战争相对于家庭等个人要素的显著。首先，宗教作为一种社会意识形态，在本质上倡导的是一种良善的价值观，因此在大多数情况下是不提倡侵略战争的。[3] 而乌尔班二世将战争的对象——塞尔柱突厥人描述为“邪恶的种族”、“受撒旦支配”，[4] 以此来将战争的对象转化为基督教教义上的“邪恶”，来把战争趋近于基督徒参与的神对邪恶的宗教神圣战争（如启示录 5:5–6、7:2–14、14:1–5）。[5] 以获得此次战争

---

[1] Bongars, *Gesta Dei per Francos*, 1, p. 382., trans in Oliver Thatcher and Edgar McNeal, eds., *A Source Book for Medieval History*, New York: Scribners, 1905, pp. 513–517.

[2] 同上。

[3] Lisa Cahill, “How Should War Be Related to Christian Love?” *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, vol. 97, no. 2 (May 2014), pp. 186–195.

[4] Bongars, *Gesta Dei per Francos*, 1, p. 382., trans in Oliver Thatcher and Edgar McNeal, eds., *A Source Book for Medieval History*, New York: Scribners, 1905, pp. 513–517.

[5] Richard Bauckham, “The Book of Revelation as a Christian War Scroll”, *Neotestamentica*, vol. 22, no. 1 (February 1988), pp. 17–40.



在民众心理上相对于宗教层面的显著性，进而获得各阶层的赞成和支持，尽管乌尔班二世对塞尔柱突厥人的描述是错误的。

其次，中世纪西欧内部战争频发，既有国家与国家间的战争、世俗权力与教权的战争，也有各国贵族与贵族之间、君主与贵族之间的私战。[1] 值得一提的是，不仅战争频率大，有些战争的持续时间也很长，甚至一场战争中包含着大大小小的几次战争。如德意志国王奥托一世在德国君主为争夺德意志及意大利北部地区发动了长达 28 年的战争（938–966 年）。法国学者阿基利·吕切尔（Achille Luchaire）曾对中世纪战争状况进行过这样的描述:"封建社会的历史大率是各类战争的编年史,这个社会从来没有停止过遭受战争的蹂躏。"[2] 这种情况对组织一场大规模对外宗教战争是不利的，因此，乌尔班二世在演说辞中从两个方面强调对外宗教战争相对于执着于欧洲内部战争优点。其一为更多的利益获得及所得预期：乌尔班二世在演说辞中给予了参与十字军东征人员各种允诺，如免付债息、赋税、灵魂得救、罪行赦免等；另外，乌尔班二世将东方描绘成"遍地流着奶和蜜，黄金宝石随手可拾"、"其肥沃和丰富超过世界上的一切土地，是另一个充满欢娱快乐的天堂"的地方，让人们心向往之。其二，乌尔班二世强调这场"为上帝而战"的战争相对于内部战争的高尚性。"让那些过去做强盗的人，现在去为基督而战，成为基督的骑士吧！让那些过去与自己的亲朋兄弟争战不休的人，现在理直气壮地同那些亵渎圣地的野蛮人战斗吧！"[3] 乌尔班二世通过对内部战争参与者称为"强盗"、战争对象称为"亲朋兄弟"；将宗教战争参与者称为"基督的骑士"、战争对象称为"野蛮人"。以此来赋予十字军东征以情理与宗教

---

[1] 关于私人战争情况,可参见 Matthew Strickland, *War and Chivalry: The Conduct and Perception of War in England and Normandy, 1066–1217*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 138–139.

[2] Dana Munro and George Sellery, *Medieval Civilization Selected Studies From European Authors*, New York: The Century Co., 1904, p. 182.

[3] Bongars, *Gesta Dei per Francos*, 1, p. 382., trans in Oliver Thatcher and Edgar McNeal, eds., *A Source Book for Medieval History*, New York: Scribners, 1905, pp. 513–517.

上的高尚性，从而说服民众转而投身于这场宗教战争。

最后，在处理各阶层在家庭、思乡以及财产等个人因素的顾虑时，乌尔班二世分别以上帝、土地和财富的理由进行显著性对比，他说："不要因为爱家庭而拒绝前往，因为你们应爱上帝胜於爱家庭；不要因为恋故乡而拒绝前往，因为全世界都是基督徒的故土；不要因为有财产而拒绝前往，因为更大的财富在等待著你们。"这种宗教和利益上的双重既得及预期消除了群体在心理上的顾虑，从而对十字军东征表达支持和参与。因此，目前很大一部分史学家认为，那些参与十字军东征的民众很大一部分是出于一种对乌尔班二世描绘的那种理想主义的追寻。[1]

上文通过对教皇乌尔班二世在克莱芒宗教会议上的演说辞为基础，参照当时的社会文化背景，并将塞尔柱突厥人的现实状况加以横向对比，结合第一部分中克莱芒宗教会议的背景对演说辞中议程设置理论效果的发挥进行梳理及阐述。然而，乌尔班二世演说辞议程设置效果的进一步凸显还需要有所凭借，故下文将对议程设置作用效果的进一步发挥进行探析。

四、乌尔班二世演说辞议程设置效果的进一步发挥

在肯定议程设置效果的同时，我们并不能将议程设置的效果绝对化，其作用进一步的发挥仍需要某些因素。[2] 在乌尔班二世在克莱芒宗教会议的演说问题上，其议程设置效果的进一步发挥还有以下几个方面的因素。

首先是对当时社会上宗教因素的利用，这体现在宗教环境、教皇权威以及朝圣习俗三个方面。众所周知，在西欧中世纪，宗教因素在政治、经济等社会

[1] Jonathan Riley-Smith, *The Crusades: A History*, New Haven: Yale University Press, 2005, p. 17.
[2] Maxwell McCombs and Donald Shaw, "The Agenda-Setting Function of Mass Media", *Public Opinion Quarterly*, vol. 36, no. 2 (Summer 1972), pp. 176–187.



各层面有着巨大而显著的影响，而这种影响随着 910 年开始、以反对世俗权力对教会控制、反对教会世俗化及教职买卖等为目的而进行的克吕尼运动的日益发展而逐步扩大，尤其是在以卡诺萨觐见为代表的教权与世俗权力的斗争中教权取得暂时性胜利时，西欧社会又开始在教会思想上有了某种集中，这对于格里高利七世的门徒、克吕尼修院副院长的乌尔班二世来讲是一个推动十字军东征的有利时机。正如汤因比所说的，这时的西欧“需要一个契机来发泄这种思想的集中。”[1] 其次，教皇权威也在这场宗教改革运动中得到了显著提高，在当时普遍的宗教狂热中，教皇作为教会领袖在民众心理有着特殊地位。因此，在乌尔班二世在为这场东征进行九个月的宣传之后返回罗马时，他受到了来自这所“最不虔诚的城市”民众的热烈欢迎。[2] 最后则是当时西欧民众的朝圣心理。这种前往圣地耶路撒冷朝拜的活动始于 3 世纪，盛行于中世纪。基督徒们坚信，人是有原罪的，而赎罪从而获得拯救的方式之一即为前往耶稣基督的殉难之处、圣墓的所在地——耶路撒冷朝拜，并将其称之为“第二次洗礼”。[3] 值得一提的是，在克莱芒宗教会议前四个世纪中，西欧前往耶路撒冷朝圣的基督徒逐渐增多，并于 1065 年达到 13000 人，以至于被法国史学家勒·菲弗勒称为“十字军东征的序幕”。[4] 这三个方面共同在宗教因素上推动了乌尔班二世演说辞议程设置作用的发挥。

其次为当时社会上对财富、土地的向往和部分骑士对武力掠夺的渴望。随着对外贸易和城市的兴起发展，大量奢饰品流入西欧市场，而各级封建主提高自己的物质生活水平需要大量的奢饰品及货币，而乌尔班二世提供的“向东方去”

---

[1] 阿诺德·汤因比：《历史研究（下卷）》，上海：上海人民出版社，1986 年，第 230 页。

[2] 高福进：《试论第一次十字军东征的宗教原因》，《世界历史》2（1994）：42–48。

[3] Michael Ehrlich, “The route of the first crusade and the Frankish roads to Jerusalem during the 12th century”, *Revue Biblique*, vol. 113, no. 2 (Avril 2006), pp. 263–283.

[4] 扎波罗夫：《十字军东征》，北京：三联书店，1959 年，第 28 页。

这一方向正符合他们对财富和奢饰品的渴求。另外，被天灾影响以及受压迫的农民，以及无地或少地贵族，也正需要这个机会来获得自己的生活资料来保障自己的生存和享受，因此也是十字军东征的主要拥护者。而那些渴望武装掠夺的骑士的参与，更是得到了掠夺的方向，减轻了社会的不稳定因素，进而使乌尔班二世的提议深受社会各阶层的赞成。[1]

最后，乌尔班二世的演说辞还有赖于隐修士彼得的宣传。这为自称去过耶路撒冷，并声称亲眼目睹了基督徒在塞尔柱突厥人的统治下被残酷迫害、圣物被玷污的情景，这无疑为乌尔班二世所述的"他们（塞尔柱突厥人）在大肆蹂躏上帝的国度，毁坏基督教堂，掳杀虔诚的上帝子民。"[2] 这一言论提供了有力的支持。而且，彼得杰出的口才据称"胜过了雅典最雄辩的演说家"，这也为乌尔班二世演讲的发挥提供了有力的支持。[3] 同时，这一点与宗教因素、社会因素一起，成为了演讲辞议程设置作用得以进一步发挥的重要因素。

五、结语

综上所述，从议程设置角度来看，乌尔班二世在克莱芒宗教会议上的演说是十字军东征的重要原因之一，而作为议程的设置者，其发表克莱芒会议演说有很多欲达到的效果，即通过十字军东征来获取更多的世俗权力和宗教权力以及通过战争转移当时日益严重的社会矛盾。然而，其这是与当时的社会背景是息息相关的，中世纪教父哲学的理论基础、克吕尼运动以来教皇权力的提升、东西教会的大分裂及争斗、格里高利七世对十字军东征的准备、乌尔班二世自

---

1 这一部分的分析详见上文有关"乌尔班二世发表克莱芒会议演说的背景"的社会矛盾层面的探讨，因两者多有共同之处，概不赘述。

2 Bongars, *Gesta Dei per Francos*, 1, p. 382., trans in Oliver Thatcher and Edgar McNeal, eds., *A Source Book for Medieval History*, New York: Scribners, 1905, pp. 513–517.

3 Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire: Volume 3*, New York: Modern Library, 1880, p. 418.



身的流亡状态、长期战争，长子继承制及对外贸易繁荣导致的无地少地骑士以及受压迫农民导致的社会不稳定因素，都是乌尔班二世动机产生的背景。与此同时，这也进一步影响了乌尔班二世克莱芒演说的议程设置效果。从认知层面上，乌尔班二世通过对塞尔柱突厥人以及“东方”实际情况的歪曲、“主的旨意”来对社会各阶层进行引导；从次序层面来讲，乌尔班二世通过对叙事结构的调整，即先阐述这场战争的高尚性和利益所得来获得民众心理的认同，再以“主赐予他的权柄”向参与十字军东征的人以各种允诺来加强民众心理上的认同感；在显著性层面上，乌尔班二世通过比较引导，通过论述宗教战争相对于对宗教本质、西欧内部战争以及个人因素上的显著性来进行议程设置，并将这三个层面的议程分散于演说辞中以取得最佳的效果。同时，宗教环境、教皇自身的权威、朝圣习俗、社会状况以及隐修士彼得对乌尔班二世演说效果的进一步发挥也起到了推动作用。因此在一些历史事件中，历史当事人对议程的设置是事件得以取得预期效果的重要方式，从这一角度来进行历史分析是对同一事件获得新认知的重要途径。

参考文献

阿诺德·汤因比：《历史研究（下卷）》，上海：上海人民出版社，1986 年。

陈曦文：《基督教与中世纪西欧社会》，北京：中国青年出版社，1999 年。

杜培：《试论塞尔柱突厥人的伊斯兰化》，硕士学位论文，东北师范大学世界史系，2010 年。

高福进：《试论第一次十字军东征的宗教原因》，《世界历史》2（1994）：42–48。

黄广连：《近二十年西方十字军东征研究的新动向》，《史学理论研究》3（2019）：121–129。

宋保军：《十字军东征末期的黎波里伯国与马穆鲁克王朝关系研究》，《西北大学学报（哲学社会科学版）》4（2020）：146–154。

汤普逊：《中世纪经济社会史（上册）》，北京：商务印书馆，1984 年。

王亚平：《权力之争》，北京：东方出版社，1995 年。

王子先：《讨伐异教的号角——乌尔班二世发布十字军教谕的文本解析》，硕士学位论文，东北师范大学世界史系，2009 年。

杨真：《基督教史纲》，北京：三联书店，1979 年。

扎波罗夫：《十字军东征》，北京：三联书店，1959 年，第 28 页。

张绥：《中世纪"上帝"的文化：中世纪基督教会史》，杭州：浙江人民出版社，1987 年。

Asbridge, Thomas. *The First Crusade: A New History*. New York: Oxford University Press, 2004, pp. 19–21.

Bauckham, Richard. "The Book of Revelation as a Christian War Scroll", *Neotestamentica*, vol. 22, no. 1 (February 1988), pp. 17–40.

Birkland, Thomas. "Focusing Events, Mobilization, and Agenda Setting", *Journal of Public Policy*, vol. 18, no. 1 (January 1998), pp. 53–74.

Boyle, John (ed.). *The Cambridge History of Iran. Volume 5. The Saljuq and Mongo Periods*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

Cahill, Lisa. "How Should War Be Related to Christian Love?" *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, vol. 97, no. 2 (May 2014), pp. 186–195.

Ehrlich, Michael. "The route of the first crusade and the Frankish roads to Jerusalem during the 12th century", *Revue Biblique*, vol. 113, no. 2 (Avril



2006), pp. 263–283.

Einhard. *The Life of Charlemagne*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1969.

Fortunato, John & Shannon Martin. "The Intersection of Agenda-Setting, the Media Environment, and Election Campaign Laws". *Journal of Information Policy*, vol. 6 (June 2016), pp. 129–153.

Gibbon, Edward. *The Decline and Fall of the Roman Empire: Volume 3*. New York: Modern Library, 1880.

Kostick, Conor. "Courage and Cowardice on the First Crusade, 1096–1099", *War in History*, vol. 20, no. 1, (January 2013), pp. 32–49.

Kostick, Conor. *The Social Structure of the First Crusade*. Leiden and Boston: Brill, 2008.

McCombs, Maxwell & Donald Shaw. "The Agenda-Setting Function of Mass Media", *Public Opinion Quarterly*, vol. 36, no. 2 (Summer 1972), pp. 176–187.

Munro, Dana & George Sellery. *Medieval Civilization Selected Studies From European Authors*. New York: The Century Co., 1904.

Munro, Dana. "The Speech of Pope Urban II. At Clermont, 1095". *American Historical Review*, vol. 11, no. 2 (January 1906), pp. 231–242.

Petry, Ray. "Medieval Church History", *Church History*, vol. 26, no. 2 (June 1957), pp. 169–173.

Powell, James. "Church and Crusade: Frederick II and Louis IX", *Catholic Historical Review*, vol. 93, no. 2 (April 2007), pp. 250–264.

Severin, Werner J. & James Tankard. *Communication Theories: Origins, Methods, and Uses in the Mass Media*. Boston: Addison Wesley Longman, 2000.

Taylor, Andrew. “Domestic Agenda Setting, 1947–1994”, *Legislative Studies Quarterly*, vol. 23, no. 3 (August 1998), pp. 373–397.

Trofin, Liliana & Mădălina Tomescu. “Aspects of Religious Mentality in Europe”, *Geopolitics, History, and International Relations*, vol. 3, no. 2 (Second Half 2011), pp. 235–240.

Zhang, Shiyao. “Truth and Lies: A Case Study of the US Government's Information Dissemination Strategy.” *British Journal of Environmental Studies*, vol. 2, no. 1 (March 2022), pp. 60–65.

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914



On the Origin of the Crusade Army from the Perspective of Agenda-setting Theory：A Case Study of Urban Ⅱ’s Sermon

Shiyao ZHANG https://orcid.org/0000-0002-7093-3506

Party School of the Hanchuan Committee of C. P. C

Abstract: The Crusade was one of the important historical events in the Middle Ages of Western Europe. The war in the name of religion since 1096 had a profound impact on Western Europe and the Near East. It is well known that an important reason for the Crusade was the speech delivered by Pope Urban Ⅱ on 27 November 1095 at the Council of Clermont in France, which was largely due to the application of the agenda-setting theory in the speech. This paper will re-examine the speech of Urban Ⅱ from the perspective of agenda setting, and discuss the origin of the crusade by integrating other factors.

Keywords: agenda-setting theory, public psychology, the Crusade, Urban Ⅱ

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0012

当代基督教合一运动“利马文件”初探*

孟祥交 https://orcid.org/0009-0005-6563-3903

中央民族大学哲学与宗教学学院

摘要：“利马文件”是当代世界基督教合一运动中的标志性文献。本文梳理了形成“利马文件”的历史过程。同时，本文简要介绍了“利马文件”的文本思想，来呈现了“利马文件”对洗礼、圣餐及圣职的合一阐释。回顾历史，“利马文件”引发了世界基督教团体对它的广泛回应与研究，并对当代基督教的教会论研究、礼仪崇拜及宗派对话产生了深远的影响。从宗教对话的角度来看，“利马文件”是当代世界基督教团体籍着对话来有效的发展神学思想以推动教会合一的结果。放在中国语境中思考，“发展”的观点也是在中国文化的整全体系中中国文化传统与基督教文化传统之间对话的关键思想。

关键词：利马文件、基督教礼仪、合一运动、跨宗派对话、神学发展

DOI：http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0013

一、导论

20 世纪初，世界基督教在很多方面表现出了清晰的合作趋势。例如，基督教团体发起、组建了信仰与教制运动、生活与工作运动、基督教青年会、世界基督教联合会等运动及组织，涵盖了信仰、生活的重要方面。正如威利斯顿·沃

* 本研究得到了中国国家留学基金委（CSC）公派研究生项目的资助（项目编号：CSC NO. 202106390022），谨此表示感谢。



尔克所认为，对于20世纪的世界基督教而言，争取合一是当代世界基督教的一个主要诉求。[1] 同时，在 20 世纪基督教的发展中，世界基督教联合会的成立应是最富有成就的事件之一。

世界基督教联合会成立之后，取得了一系列显著的成果。特别是，1982 年在秘鲁首都利马，世界基督教联合会信仰与教制委员会会议通过了《洗礼、圣餐与圣职》（*Baptism, Eucharist and Ministry*，简称为 Lima document 即"利马文件"或 BEM）。[2] 之后，根据世界基督教联合会的授权，信仰与教制委员会将"利马文件"分发给基督教团体。为了清楚基督教团体对"利马文件"的接收程度，世界基督教联合会邀请他们对文件给予正式的回应。

"利马文件"得到了包括罗马天主教在内的世界基督教团体的广泛的、积极的回应。[3] 从文件的传播来看，"利马文件"不仅是当代基督教合一运动历史上最广泛出版、翻译和研究的文献之一。[4] 从文件的主题来看，洗礼、圣餐和圣职是当代基督教合一运动中的基本议题。总之，"利马文件"是当代合一运动中的标志性文献，具有重要的研究价值。

本文的研究主要分为四个部分。首先，本文梳理了"利马文件"的形成历史。其次，简要介绍了"利马文件"的文本思想。第三，考察了"利马文件"对世界基督

[1] 威利斯顿·沃尔克：《基督教教会史》，北京：中国社会科学出版社，1991 年，第 671–680 页。

[2] 本文研究所依据"利马文件"是 1982 年世界基督教联合会出版的英文本。见 *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper No. 111, Geneva: World Council of Churches, 1982. 中文版本可参考，郭乃适，钟玉心，李耀昌译：《圣洗、圣餐、圣职：附合一圣餐礼文》，香港：道声出版社（香港基督教协会），1984 年初版，2011 年再版。

[3] 罗马天主教虽然没有加入世界基督教联合会，但是自 1963 年蒙特利尔会议他们开始派出人员参与信仰与教制委员会的工作。罗马天主教神学家及学者如让·蒂拉德（J.M.R. Tillard）等在利马文件的编写过程中，发挥了重要的作用。

[4] Günther Gassmann ed. *Documentary History of Faith and Order 1963–1993*, Faith and Order Paper No. 159, Geneva: World Council of Churches, 1993, p. 25.

教发展的影响。最后，将结合中国语境来思考基督教中国化的问题。

二、“利马文件”的形成历史

当代合一运动的真正起点被认为是 1910 年爱丁堡世界宣教大会（Edinburgh World Missionary Conference）。藉着这次会议，基督教团体认识到教会的合一具有很大的必要性。经过十余年的筹备，1927 年 8 月信仰与教制运动在瑞士洛桑召开了第一届世界会议。[1] 信仰与教制第一届世界会议报告的主题包括了教会合一的呼召、基督教对世界的信息、教会的本质、共同的信仰宣告、教会圣职、教会圣礼。[2] 基督教团体对于圣职的权柄及职能的教义理解存在着分歧，涉及到教会的本质、圣职的按立及恩赐的本质、主教的权柄及职能和使徒统绪的本质等。从会议的主题来看，在早期信仰与教制运动中，圣礼与圣职已是信仰与教制会议的重要议题。

之后，1937 年 8 月在英国爱丁堡、1952 年 8 月在瑞典隆德，信仰与教制运动相继召开了第二届、第三届世界会议。1937 年爱丁堡会议决定要成立一个研究敬拜方式的委员会。[3] 该委员会在隆德会议中提交了一份报告，来总结了教会团体在礼仪崇拜上的共同点与分歧。[4] 这一报告的内容表明了在隆德会议时崇拜研究尚停留在简单比较的研究的阶段。同时，隆德会议的报告也在第一章“写给众教会的话”中写道，

“我们已经清楚地看到，如果我们只是比较我们的关于教会本质的几

---

[1] Ruth Rouse and Stephen Charles Neill eds. *A history of the ecumenical movement, Volume 1, 1517–1948*, Geneva: The Westminster Press, 1954, pp. 405–425.

[2] Lukas Vischer ed. *A Documentary History of the Faith and Order Movement 1927–1963*, St. Louis, Missouri: The Bethany Press, 1963, pp. 27–39.

[3] *Report of the Third World Conference on Faith and Order*, Faith and Order Commission No. 15, Geneva: World Council of Churches, 1952, p. 27.

[4] *Report of the Third World Conference on Faith and Order*, Faith and Order Commission No. 15, pp. 27– 34.



> 种概念以及它们所体现的传统，我们就无法面向合一取得真正的进步。但事实再一次证明，当我们试图更接近基督时，我们就会更接近彼此。因此，我们需要透过我们的分歧，来更深刻、更丰富地理解上帝赐予基督同教会结合的奥秘。我们需要更多地认识到，只有从上帝对待他的全体子民的角度来理解，我们教会的各自分开的历史才具有完整的意义。”[1]

虽然在信仰与教制运动的初期阶段中，比较性的研究有着重要的作用，但是更加深度的对话是有必要的。从隆德会议的报告来看，隆德会议标志着信仰与教制运动中的研究由简单比较的研究开始转入到深度的对话。

1963 年在加拿大蒙特利尔，信仰与教制委员会举行了第四届世界会议。会议报告第三节“基督的救赎工作与教会圣职”、第四节“敬拜与基督教合一”分别对圣职、圣礼的主题进行了总结。[2] 在报告中，敬拜被认为是“基督教生活的中心和决定性行为”。[3] 报告重新申明了洗礼的意义，认为洗礼是指参与到基督的死亡与复活中。同时，该次会议也注意到了 20 世纪礼仪更新运动对圣餐礼仪产生了影响。[4]从会议报告来看，本次会议不仅突显出来礼仪在基督教信仰与生活中的重要性，并且开始结合当代礼仪更新的发展来思考教会的合一。

与隆德报告相比，蒙特利尔会议报告在圣餐中基督的临在和圣餐献祭的理论上取得了很大的进展，并在洗礼、圣餐的礼仪元素上也达成了普遍的共识，但是其他重要的分歧如婴儿洗礼、使徒统绪等尚未得到解决。[5] 从蒙特利尔会

[1] *Report of the Third World Conference on Faith and Order*, Faith and Order Commission No. 15, p. 5.

[2] P. C. Rodger, and L. Vischer eds. *The Fourth World Conference on Faith and Order*, Geneva: World Council of Churches, Faith and Order Paper No. 42, London: SCM Press LTD, 1964, pp. 61–69.

[3] P. C. Rodger, and L. Vischer eds. *The Fourth World Conference on Faith and Order*, pp. 61–62, pp. 69–70.

[4] P. C. Rodger, and L. Vischer eds. *The Fourth World Conference on Faith and Order*, pp. 72–75.

[5] P. C. Rodger, and L. Vischer eds. *The Fourth World Conference on Faith and Order*, pp. 72–75.

议的参会成员来看，东正教的参会人员有了明显的增加；罗马天主教第一次派出了非正式代表，以观察员的身份参加会议；新兴地区的基督教参会人数得到了很大的提升，其中有亚洲 23 人、非洲 14 人、南美洲 8 人。[1] 在整体上来看，从第一届至第四届世界会议，信仰与教制的对话和研究得到了更广泛的基督教团体的参与。但是，随着与会教会团体更加多样化，信仰与教制会议达成共识的难度也将变得的更大。虽然信仰与教制会议促进了圣礼、圣职的研究，逐渐深入到教义的探讨中，并取得了较多的共识，但是对于洗礼、圣餐及圣职，蒙特利尔的报告尚没有形成一个系统性的、深入的阐释，也还未对它们在教会合一中的重要性来形成普遍的、明确的认识。

蒙特利尔会议之后，礼仪的更新的重要性在 1964 年丹麦奥尔胡斯会议上得到了体现。在此次会议中信仰与教制委员会认为，礼仪及圣职的研究对合一运动具有重要的意义，并且将圣礼看作是教会合一的焦点。[2] 之后，信仰与教制委员会在 1978 年班加罗尔会议提出了明确的主张，将“洗礼、圣餐和圣职的互相承认”作为教会合一的基本要求。[3] 由于圣礼是礼仪中最为核心的内容，尤其对罗马天主教、东正教团体来说，圣礼的合一是至关重要的。班加罗尔会议将洗礼、圣餐、圣职的互认接受放入教会合一的对话中，促使参与信仰与教制会议的基督教团体对洗礼、圣餐与圣职的重要性形成了更普遍的、清晰的认识。总的来说，班加罗尔提出的教会合一的基本要求在世界基督教对话的层面上将礼仪与教会的合一结合到了一起。

---

[1] P. C. Rodger, and L. Vischer eds. *The Fourth World Conference on Faith and Order*, p. 8, pp. 91–120.

[2] *Minutes of the Meeting of the Commission and Working Committee*, Faith and Order Paper No. 44, Geneva: World Council of Churches, 1965, pp. 40–42.

[3] 班加罗尔会议认为，为了实现教会可见的合一，必须达到三个基本要求。基督教必须实现，第一，对使徒信仰的共同理解；第二，洗礼、圣餐和圣职的完全互相承认；第三，教导和决策共同方式的协议。见 *Minutes and Supplementary Documents from the Meeting of the Commission on Faith and Order*, Faith and Order No.93, Geneva: World Council of Churches, 1979, pp. 39–41.



正如卢卡斯·费舍尔（Lukas Vischer）所写，[1]“梵二”会议对礼仪主题的优先讨论也支持了这种新方法，即不是从教会的一般性质开始讨论它的合一，而是从教会的礼仪更新开始。[2] 对于教会的悠久传统而言，礼仪包括它自身的神学及实践是整个神学体系中的重要内容。在教会的历史进程中，除了信仰律制定祈祷律，祈祷律同样地在塑造着信仰律。进一步来说，礼仪的更新不仅是教会的信仰革新的重要表现，也是在反过来塑造着教会的信仰认识。

1971 年信仰与教制委员会在比利时鲁汶召开了会议。会议收到了四份有关洗礼、圣餐和圣职的研究报告，包括了“超越内在的共融”（*Beyond Intercommunion*）、“普世思想中圣餐”（*The Eucharist in Ecumenical Thought*）、“洗礼、坚振和圣餐”（*Baptism, Confirmation and Eucharist*）和“按立的圣职”（*The Ordained Ministry*）。[3] 在此基础上，1974 年在加纳阿卡拉会议洗礼、圣餐和圣职的研究报告首次合并成为了一份文件《同一洗礼、同一圣餐和互相承认的圣职》（*One Baptism, One Eucharist, and a Mutually Recognized Ministry*）。[4] 并且，在 1975 年肯尼亚内罗毕会议，世界基督教联合会授权分发阿卡拉文件，供各基督教团体来研究。[5] 阿卡拉文件是信仰与教制会议第一次尝试将关系紧密的洗礼、圣餐和圣职合并为一份单独的文件。就此而言，阿卡拉文件标志着信仰与教制委员会对它们的研究进入到了一个新的阶段，即信仰与教制会议在

---

[1] 卢卡斯·费舍尔（Lukas Vischer, 1926–2008），瑞士改革宗学者，1961 年开始在世界基督教联合会任职，1966 年至 1979 年担任信仰与教制委员会主任。

[2] Lukas Vischer, “The Convergence Texts on Baptism, Eucharist and Ministry, How Did They Take Shape? What Have They Achieved?”, *The Ecumenical Review*, 2002, p. 434.

[3] *Louvain 1971, Study Reports and Document*, Faith and Order Paper No. 59, Geneva: World Council of Churches, 1971, pp. 35–101.

[4] *One Baptism, One Eucharist, and a Mutually Recognized Ministry*, Faith and Order Paper No. 73, Geneva: World Council of Churches, 1975.

[5] Günther Gassmann ed. *Documentary History of Faith and Order 1963–1993*, Faith and Order Paper No. 159, pp. 24–25.

探索着来制定一份系统的、深刻的来叙述洗礼、圣餐和圣职的文件，以表明当代基督教团体对它们的神学理解，来尝试着解决宗派之间的分歧。

关于阿卡拉文件，信仰与教制委员会收到了来自基督教团体的大量的关于文件的讨论与意见的反馈。经过对它们的分析，信仰与教制委员会认为，主要的分歧是婴儿洗礼及信徒洗礼和主教及主教制。为了在洗礼上达成更多的共识，1978 年信仰与教制委员会在美国路易斯维尔召开了一次协商会议。[1] 此次会议包括了婴儿洗礼和信徒洗礼两个信仰传统的教会代表。会议虽然并没有产生完全一致的意见，但是它取得了一些的重要成果。例如，双方均承认婴儿洗礼具有历史的传统和见证信仰的意义，并将对婴儿洗礼合法性的争议，转移到了重视受洗者信仰的持续教养。[2] 此外，1979 年，信仰与教制委员会在瑞士日内瓦召开了协商会议，来讨论了主教及主教制问题。[3] 会议形成了一些重要的共识，例如，"按立的圣职是为教会而存在的"。[4] 从会议的报告来看，按立的圣职并不是一个孤立的主题。具体来说，对圣职的理解需要从教会的本质、信徒的团体来出发。如报告所指，在事实的或实践的层面上，每个教会都具有某种形式的主教制。[5] 合一运动或许需要发展出来既符合信仰的又适应各教会团体实际的主教制形式。总的来说，主教制问题的实质是教会对使徒统绪以及圣职模式有不同理解。

有关婴儿洗礼和主教制的观点在"利马文件"中被继续的阐发。婴儿洗礼和主教制是合一对话中的两个关键的难题。虽然以上两次会议的召开没有达成完

[1] *Consultation on Baptism*, Faith and Order paper No. 97, Louisville, Kentucky: Review and Expositor, A Baptist Theological Journal published by the Faculty of the Southern Baptist Theological Seminary, 1980, pp. 3–6.
[2] *Consultation on Baptism*, Faith and Order paper No. 97, pp. 101–108.
[3] *Episkope and episcopate in ecumenical perspective*, Faith and Order paper No. 102, Geneva: World Council of Churches, 1980, pp. 1–2.
[4] *Episkope and episcopate in ecumenical perspective*, Faith and Order paper No. 102, pp. 1–13.
[5] *Episkope and episcopate in ecumenical perspective*, Faith and Order paper No. 102, pp. 1–13.



全的一致，但是它们至少促进了不同的观点之间的对话，为“利马文件”的形成及通过来奠定了基础。1982 年在秘鲁首都城市利马，“利马文件”的草案被提交给信仰与教制委员会。经广泛的讨论和修改后，信仰与教制委员会最终一致通过了该草案。

三、“利马文件”的文本思想

从文本的结构来看，“利马文件”包含了洗礼、圣餐和圣职三个文本。关于洗礼文本，如宫特·瓦格纳（Gunter Wagner）所写，[1] 洗礼文本的要旨是为了使教会团体之间互相承认洗礼。[2] 其中，互相承认洗礼的困难在于婴儿洗礼的争议。对此，洗礼文本首先探讨了“洗礼与信仰”的关系，来强调“洗礼是上帝的恩典和人类对那恩典的回应”。[3] 婴儿洗礼和信徒洗礼都是建立在上帝的主动工作的基础上，并且以某种方式来回应了上帝的恩典。[4] 婴儿虽然不能以自我宣信的方式回应上帝的恩典，但是作为信徒的团体，教会来向上帝的恩典做出了回应。其次，如洗礼文本所写，“作为基督身体中能负责任的成员，个人的承诺是必要的”。[5] 洗礼文本没有否认个人的信仰的重要性，即在接受信徒洗礼时，个人仍需做出承诺。再者，在洗礼文本的论述中，“洗礼不仅与片刻的经历相关，

---

[1] 宫特·瓦格纳（Gunter Wagner, 1928–2013），1958 年–1993 年在瑞士的国际浸信会神学院教授新约，1968 年–1991 年世界基督教联合会信仰与教制委员会成员，著作有《保罗的洗礼和异教徒的奥秘》(*Pauline Baptism and Pagan Mysteries*)等。

[2] Gunter Wagner, “Baptism from Accra to Lima”, in Max Thurian ed. *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, Geneva: World Council of Churches, 1983, pp. 13–14.

[3] Gunter Wagner, “Baptism from Accra to Lima”, in Max Thurian ed. *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, pp. 13–14.

[4] Gunter Wagner, “Baptism from Accra to Lima”, in Max Thurian ed. *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, pp. 18–19.

[5] *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper No. 111, Geneva: World Council of Churches, 1982. 见洗礼文本，第 8 段。

也与在基督里一生的成长相关”。[1] 洗礼不仅是仪式的举行，同时应关注受洗者信仰的持续教养，而不再聚焦在受洗者是否具有信心。这一观点与 1978 年路易斯维尔会议报告所述一致。在“利马文件”的阐释中，洗礼呈现了上帝的恩典和人类的回应，并开启了受洗者的信仰生活。洗礼和信仰的关系得到了新的诠释，来解决婴儿洗礼的分歧。

就圣餐文本而言，如让·蒂拉德（J.M.R. Tillard）认为，[2] 文本的主线是圣餐是上帝的恩典。[3] 其中，圣餐文本中的“呼求圣灵”（希腊文：ἐπίκλησις，英文：epiclesis）表达了向圣灵祈求上帝的恩典，正是“圣餐是上帝的恩典”这一观点的反映。另一方面，圣餐祷词中“呼求圣灵”是受到东正教圣餐传统的影响。[4] 所以，从教会的对话来说，圣餐文本兼顾了东西方的教会传统。同时，圣餐文本汲取了圣餐纪念与献祭这两种意义。如马克斯·瑟里安（Max Thurian）所指，[5] 耶稣设立圣餐的经文中“你们应当如此行，为的是记念我”的真正含义应是“你们应当如此行，以致我的献祭可以在你们中间呈现，并且上帝可以因你们的行为记念我”。[6] 按照瑟里安的观点，纪念和献祭的观念均被包含在圣餐礼仪中，是密不

---

[1] *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper No. 111. 见洗礼文本，第 9 段。

[2] 让·蒂拉德（J.M.R. Tillard, 1927–2000），天主教学者，1962 年–1967 年在梵二会议担任专家和顾问，曾担任世界基督教联合会信仰与教制委员会的副主席，“利马文件”编写工作的主要参与者，著作有《教会中的教会：共融教会论》(*Church of Churches: The Ecclesiology of Communion*),《教会的肉体，基督的肉体：在共融教会论的源头》(*Flesh of the Church, Flesh of Christ: At the Source of the Ecclesiology of Communion*)。

[3] J.M.R. Tillard, “The eucharist, gift of God”, in Max Thurian ed. *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, pp. 104–118.

[4] J.M.R. Tillard, “The eucharist, gift of God”, in Max Thurian ed. *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, pp. 104–108.

[5] Max Thurian（1921–1996），泰泽团体的修士及副院长，著作有《圣餐的奥秘》(*The Mystery of the Eucharist*)等。他作为“利马文件”的编写小组的领导者，主持了文件的编写工作。

[6] Max Thurian, “The eucharistic memorial, sacrifice of praise and supplication”, in Max Thurian ed. *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, pp. 90–95. 其中，新约经文路 22:19 的译文参考《圣经：中文和合本/New International Version》，上海：中国基督教两会，2015 年。



可分的。在“利马文件”中，圣餐文本不仅汇聚东西方基督教的传统，并且尝试融合了献祭与纪念的理论学说。

在圣职文本的阐发中，如杰弗里·温莱特（Geoffrey Wainwright）认为，[1] 圣职文本突出了一个重要的观点即“按立的圣职是为了教会而存在的”。[2] 从信仰与教制的对话来看，这一观点承继了 1979 年信仰与教制委员会的日内瓦会议报告的思想。在圣职文本中，使徒统绪被看作是使徒教会的事工的继续。如文本写道，“教会的使徒传统指的是，使徒教会的永久特性的延续：见证使徒信仰，福音的宣讲及新的解释，庆祝洗礼和圣餐、圣职职责的传递，在祷告、爱、喜乐与受苦中共融，服事病人和穷人，地方教会间的连合，以及共享上帝赐予的恩典。”[3] 这一观点意味着谁在做使徒的事工，谁就拥有了使徒统绪。对此，如伊曼纽尔·兰恩（Emmanuel Lanne）认为，[4] 罗马天主教在“梵二”会议中的一个重要观点是，主教作为使徒的继承者是指继承了牧师和教师的职分，继续从事使徒的事工。[5] 因此，兰恩认为，“利马文件”和梵二会议均强调使徒事工对于使徒统绪的重要。[6] 虽然天主教的传统观点是主教继承使徒统绪来从事使徒的事工，即与“利马文件”所表达的逻辑顺序是不同的，也就是说他们各自的神学叙

[1] 杰弗里·温莱特（Geoffrey Wainwright, 1939–2020），卫理公会学者，1983 年–2012 年在杜克大学的神学院任教，是世界基督教联合会信仰与教制委员会的成员，“利马文件”编写工作的主要参与者，著作有《颂赞:在敬拜、教义及生活中赞美上帝》(*Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*)等。

[2] Geoffrey Wainwright, “Reconciliation in ministry”, in Max Thurian ed. *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, pp. 134–136.

[3] *Baptism, Eucharist and Ministry*. 圣职文本，第 34 段。

[4] 伊曼纽尔·兰恩（Emmanuel Lanne, 1923–2010），罗马天主教学者，1968 年–1998 年世界基督教联合会信仰与教制委员会的任职，参与编写及解释“利马文件”的工作，著作有《教会的传统与共融》(*Tradition et communion des Églises*)等。

[5] Emmanuel Lanne, “Convergence on the ordained ministry”, in Max Thurian ed. *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, pp. 120–124.

[6] Emmanuel Lanne, “Convergence on the ordained ministry”, in Max Thurian ed. *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, pp. 120–124.

述的出发点不一样。但是，使徒教会事工是使徒统绪的重要内涵，是这两种观点的一致之处。

总的来看，在“利马文件”中，洗礼文本通过从“洗礼与信仰”的关系入手，来阐释洗礼的内涵和解决婴儿洗礼和信徒洗礼的关键分歧。在圣餐文本中，它融合了如记念、献祭等圣餐的内涵，兼顾了东西方基督教传统中的天主教、东正教、新教的不同理解。在圣职文本中，它将使徒统绪视为使徒教会事工的延续，使基督教在使徒统绪上达成了很大的一致。“利马文件”对洗礼、圣餐和圣职的阐释不仅是合一的对话的成果，而且反过来它对世界基督教团体形成了一个挑战。这一挑战就是，“利马文件”所形成的共识是否足够使世界基督教团体在洗礼、圣餐和圣职上达成可见的合一。

四、“利马文件”的历史影响

1.历史影响

世界基督教联合会邀请了各个基督教团体“在教会权威的最高适当水平上”来正式的回应“利马文件”。[1] 大多数的基督教团体如罗马天主教、君士坦丁堡宗东正教、亚美尼亚使徒教会、马兰卡拉礼东正教叙利亚教会、美国圣公会、美国路德宗、瑞士新教教会、日本基督联合教会、英国卫理公会、美国浸信会、缅甸浸信会、美国的摩拉维亚弟兄会等均在整体上给予了积极的回应。[2] 关于基督教团体所给予的回应中的批评和建议，1990 年信仰与教制委员会出版了一份研究报告，对它们做了进一步的澄清与解释。同时，这份研究报告提出了将圣经与传统的关系、圣礼及圣礼性和教会论三个主题来做为信仰与教制委员会

[1] *Baptism, Eucharist and Ministry*. 见序言。

[2] *Baptism, Eucharist and Ministry, 1982–1990：Report on the Process and Responses*, Faith and Order Paper No. 149, Geneva: WCC Publications, 1990, pp. 1–38.



的未来研究方向。[1] 从研究的连续性看来，报告所建议的研究主题应被看作为“利马文件”的继续研究。

“利马文件”不仅引发了对它本身的研究及回应，同时在教会论研究、礼仪敬拜和宗派对话中产生了持续的影响。如为了研究“利马文件”所产生的影响，2007 年信仰与教制委员会发布了新的研究报告，考察了“利马文件”对教会论及礼仪崇拜的影响和教会对“利马文件”的接受效果。[2] 此外，鉴于教会论是基督教合一所面临的主要的神学主题之一，信仰与教制委员会在 2012 年通过了另一份共识文献《迈向共同远象的教会》（*The Church: Towards a Common Vision, 2013*）。[3] 该文献深入地论述了教会的本质和使命，来呈现基督教团体在教会论上的普遍共识。

“利马文件”还为基督教间的双边对话提供了参考和资源。例如，圣公会和卫理公会在报告《使徒共融中共享》（*Sharing in the Apostolic Communion*）中提出更全面的共融应包括核心教义的一致，共同受洗和互相承认成员关系的基础，超越相互分享的圣餐共融，圣职的互认与互换等，并且在圣职和圣礼神学上继承和发展了“利马文件”的观点。[4] 此外，圣公会-路德宗、罗马天主教-路德宗的对话报告也借鉴了“利马文件”的研究。[5] 总之，“利马文件”中的神学思想被具体的运用到了后续的宗派对话中。

[1] *Baptism, Eucharist and Ministry, 1982–1990： Report on the Process and Responses*, pp. 1–5.

[2] Thomas F. Best, and Tamara Grdzelidze eds. *BEM at 25: Critical Insights into A Continuing Legacy*, Faith and Order Paper No. 205, Geneva: WCC Publications, 2007, pp. 7–9.

[3] *The Church: Towards a Common Vision*, Faith and Order No.214, Geneva: WCC Publications, 2013.

[4] Jeffrey Gros, FSC, Harding Meyer, and William G. Rusch eds. *Growth In Agreement Ⅱ: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982–1998*, Geneva: WCC Publications, 2000, pp. 55–76.

[5] Jeffrey Gros, FSC, Harding Meyer, and William G. Rusch eds. *Growth In Agreement Ⅱ: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982–1998*, pp. 2–37, pp. 443–484.

在礼仪敬拜方面，作为“利马文件”的礼仪表达，利马礼仪在各地基督教和世界基督教联合会的普世崇拜聚会中被实践。[1] 它不仅仅体现了基督教团体对圣餐的意义及实践的共同追求，也能够使基督教信徒在共同祈祷和赞美的环境中体验到基督教团体间日益交流的成果。从广义上来看，利马礼仪表明了基督教团体在圣餐上取得的一致，但是同时仍没有实现完全的圣餐共融。礼仪的实践将反过来促使基督教团体进一步研究圣餐与教会的合一的密切关系。从这一点来讲，利马礼仪可以被认为是“礼仪更新作为基督教合一的方法”这一观点的继续实践。利马礼仪与“利马文件”的相互支持提供了可尝试的路径即在合一运动中将礼仪实践和礼仪研究的相互结合起来。

“利马文件”体现了当代基督教对神学的再发展。如天主教和英国圣公会的对话成果《最终报告》写道，“认识到在我们两种传统中神学家的方法和观点日益趋同……并共同寻求重新解释我们双方都认识到的和这个新的时代和处境经常在呼求的教义”。[2] 事实上，“利马文件”对洗礼、圣餐及圣职的新阐述，正是基于在这段话所提到的三个要素。第一，合一运动中神学观点的日益接近；第二，基督教团体及学者们认识到了在神学上具有这样的共识；第三，新的时代和处境的需要。如在 1978 年印度班加罗尔会议建议的基础上，信仰与教制委员会发起了“使徒信仰在当代的共同表达”的研究。[3] 此外，卓新平认为，在当代天主教

---

[1] Thomas F. Best, and Dagmar Heller eds. *Eucharistic Worship in Ecumenical Contexts: The Lima Liturgy and Beyond*, Geneva: WCC Publications, 1998, pp. 1–11.

[2] Harding Meyer, and Lukas Vischer eds. *Growth in Agreement: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, Faith and Order Paper No. 108, Geneva: World Council of Churches, 1984, pp. 62–64.

[3] 班加罗尔会议提出建议将“对使徒信仰的共同理解”作为未来几年的重点方向。之后，1982 年在秘鲁利马，信仰与教制委员会会议建议将“使徒信仰在当代的共同表达”作为重点研究项目。见 *Minutes and Supplementary Documents from the Meeting of the Commission on Faith and Order*, Faith and Order No.93, Geneva: World Council of Churches, 1979, pp. 39–41，以及 *Towards Visible Unity. Commission on Faith and Order, Lima 1982. Volume II: Study Papers and Reports*, Faith and Order No.113, Geneva: World Council of



与新教及东正教的对话中，一种普世主义的新神学开始出现。[1] 以及迈克尔·金纳蒙（Michael Kinnamon）认为，[2] 在合一运动中分享神学观念的普遍传统已经开始出现。[3] 然而，无论是新的神学的出现，还是"使徒信仰在当代的共同表达"的研究，随着合一对话、神学分享的观念变得更加普遍，神学的重新阐释或将被放在全球对话的视野下来思考。

2.在中国处境下的再思考

具体到中国语境下，基督教文化与中国传统文化的对话是中国基督教的神学建设的必然需要。如游斌认为，由于中国基督教的神学必然是一种跨文化的对话神学，那么这一神学的理解将是重塑的过程，并需要深度的对话，来扩展成为"更大"的中国基督教神学体系。[4] 在游斌的观点中，作为对话的神学，中国基督教神学既是"对话的"，又是"神学的"。在跨越边界的深度对话中，基督教文化与中国传统文化彼此的滋养、提升，来实现"更好"的自己和"更丰富"的当代中国文化体系。"更丰富"是指包容并吸纳了中国传统文化和基督教文化中的优秀的文化组分。正如"利马文件"在跨越宗派边界的对话中走向了当代神学的重新阐释，基督教文化在与中国传统文化的对话中来反思自身传统，分享、借鉴对方的观念，最终也将走向神学的再发展。总之，在中国语境下，神学的发展既是基督教文化与中国传统文化的深度对话的结果，又是实现对话神学的应有之义。

Churches, 1982, pp. 28–46.

[1] 卓新平：《当代西方天主教神学》，上海：上海三联书店，1998 年，第 124 页。

[2] 迈克尔·金纳蒙（Michael Kinnamon, 1949– ），曾担任世界基督教联合会信仰与教制委员会执行秘书，著作有《普世运动的愿景》(*The Vision of the Ecumenical Movement*)等。

[3] John Briggs, Mercy Amba Oduyoye, and Georges Tsetsis eds. *A History of the Ecumenical Movement, Volume 3, 1968–2000*, Geneva: WCC Publications, 2004, p. 51.

[4] 游斌：《基督教礼仪要理问答》，北京：宗教文化出版社，2021 年，序言。

正如当代基督教合一运动中的跨宗派的对话与合一，基督教文化与中国传统文化之间也是对话与合一的课题。合一运动是指合一与多样性的共存，是有机的、有差异的多元合一，而不是寻求一致性的统一。“合一”既可以理解为追求的目标，也可以把“合一”理解为方法。对于基督教来讲，世界各个地区基督教各有处境，是多元的，又是一体的。另一方面，多元合一是多元的中国文化的历史传统。如牟钟鉴所写，中国文化具有“多元通和”的历史传统。[1] 多元合一既是在多样性中来实现合一的过程，也是提升多样性中的一体的品质，是一种动态的、发展的模式。总的来说，多元合一是基督教文化和中国传统文化在寻求合一过程中的相通之处。

如何理解中国文化与基督教文化的关系，实质是如何理解“一体”和“多元”的关系，或者说“一”与“多”的关系。笔者认为，对于中华民族的文化来讲，基督教的文化与中国传统文化均有悠久历史，虽然两者有不同根源，但基督教文化却已经事实的内蕴在中国文化体系之中，成为一体中的一元。既然基督教文化已经成为及被看作为“一体”即中国文化体系中的一部分，或者说，基督教文化已经内蕴在整体的中国文化中，并且富有多样性的文化已经在相互浸润中，那么学界则应当致力于通过学术对话，来共同地提升中国文化作为“一体”的品质。

正如文化是不断发展的，作为基督教文化中的内核，基督教神学也在不断地发展。文化天生具有一种流动性。这种流动性不仅表现在地理空间上的流动，也表现在时间上的流动。作为文化的载体或文化本身，基督教礼仪具有这种流动性。以基督教的礼仪年为例，在时间的往复向前中，人们按时间的变化来举行不同的礼仪活动。作为公共的崇拜活动，礼仪尤其能够吸引人们进入到一个对话的场景中。礼仪既是流动的，又是对话的。或者说，就对话而言，礼仪具

---

[1] 牟钟鉴主编：《民族宗教学导论》，北京：宗教文化出版社，2009 年，第 6 章 中国宗教文化的多元通和模式。



有着一种先天的优势。进一步来说，无论是中国文化体系，还是基督教文化，它们作为跨地区的、跨国家的、跨民族的文化，均是处在一个“发展”的法则之下。特别的，“利马文件”对基督教礼仪的阐释，是一个发展的实际案例。

总之，以“发展”的视角来看待基督教文化与中国传统文化的对话具有重要的意义。“发展”的目的是在基督教文化与中国传统文化的互鉴互通中，来使文化的对话带来更加进步的文化体系，形成更加先进的中华文明。它也是上文所指的发现“更好的”自己，以及形成“更丰富”的文化体系。比较来讲，如果说“对话”更多指当下的行为方式，“发展”的概念是指向中国文化的未来，“合一”或“一体”是一种发展的状态。“对话”及“多元”与“合一”及“一体”不是对立的，而是合作的、相互补充的。而“发展”是对话的关键。

五、结语

信仰与教制的研究工作是“利马文件”的直接成因。作为合一运动中的标志性文献，“利马文件”采用神学融合的方法，重新阐释了洗礼、圣餐与圣职的思想，广泛的推动世界基督教合一运动的发展以及神学的思考。以此而论，“利马文件”所取得成就的根本原因是，在与当代合一运动所提倡的对话精神相符合的基础上，来有效的发展了神学思想。

受“利马文件”的启发，笔者在中国语境中对中国传统文化与基督教文化的对话进行了反思。“利马文件”中的跨宗派对话与中国文化所具有的多元通和的传统不谋而合。同样的，中国文化体系中的文化对话应放置在“发展”的观点下来看待，并处理好“对话”与“合一”或者说“多样性”与“一体性”之间的关系。在中国传统文化与基督教文化的对话中，“发展”既是指有效的构建中国基督教的思想体系，也是来滋养和丰富整体的中国文化。

参考文献

牟钟鉴主编：《民族宗教学导论》，北京：宗教文化出版社，2009 年。

郭乃适、钟玉心、李耀昌译：《圣洗、圣餐、圣职：附合一圣餐礼文》，香港：道声出版社（香港基督教协会），1984 年初版，2011 年再版。

威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，孙善玲、段琦、朱代强译，北京：中国社会科学出版社，1991 年。

游斌：《基督教礼仪要理问答》，北京：宗教文化出版社，2021 年。

卓新平：《当代西方天主教神学》，上海：上海三联书店，1998 年。

《圣经：中文和合本/New International Version》，上海：中国基督教两会，2015 年。

Baptism, Eucharist and Ministry, Faith and Order Paper No. 111, Geneva: World Council of Churches, 1982.

Baptism, Eucharist and Ministry, 1982–1990: Report on the Process and Responses, Faith and Order Paper No. 149, Geneva: WCC Publications, 1990.

Consultation on Baptism, Faith and Order paper No. 97, Louisville, Kentucky: Review and Expositor, A Baptist Theological Journal published by the Faculty of the Southern Baptist Theological Seminary, 1980.

Episkope and episcopate in ecumenical perspective, Faith and Order paper No. 102, Geneva: World Council of Churches, 1980.

Günther Gassmann ed. *Documentary History of Faith and Order 1963–1993*, Faith and Order Paper No. 159, Geneva: WCC Publications, 1993.

Harding Meyer, and Lukas Vischer eds. *Growth in Agreement: Reports and Agreed*



Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, Faith and Order Paper No. 108, Geneva: World Council of Churches, 1984.

Jeffrey Gros, FSC, Harding Meyer, and William G. Rusch eds. *Growth In Agreement Ⅱ: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982–1998*, Geneva: WCC Publications, 2000.

John Briggs, Mercy Amba Oduyoye, and Georges Tsetsis eds. *A History of the Ecumenical Movement, Volume 3, 1968–2000*, Geneva: WCC Publications, 2004.

Louvain 1971, Study Reports and Document, Faith and Order Paper No. 59, Geneva: World Council of Churches, 1971.

Lukas Vischer ed. *A Documentary History of the Faith and Order Movement 1927–1963*, St. Louis, Missouri: The Bethany Press, 1963.

Lukas Vischer, "The Convergence Texts on Baptism, Eucharist and Ministry, How Did They Take Shape? What Have They Achieved?", *The Ecumenical Review*, No. 4 (2002): 431–454.

Max Thurian ed. *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry, Geneva: World Council of Churches*, 1983.

Minutes and Supplementary Documents from the Meeting of the Commission on Faith and Order, Faith and Order No. 93, Geneva: World Council of Churches, 1979.

Minutes of the Meeting of the Commission and Working Committee, Faith and Order Paper No. 44, Geneva: World Council of Churches, 1965.

One Baptism, One Eucharist, and a Mutually Recognized Ministry, Faith and Order Paper No. 73, Geneva: World Council of Churches, 1975.

P. C. Rodger, and L. Vischer eds. *The Fourth World Conference on Faith and Order*, World Council of Churches, Faith and Order Paper No. 42, London: SCM Press LTD, 1964.

Report of the Third World Conference on Faith and Order, Faith and Order Commission No. 15, Geneva: World Council of Churches, 1952.

Ruth Rouse and Stephen Charles Neill eds. *A history of the ecumenical movement, Volume 1, 1517–1948*, Philadelphia: The Westminster Press, 1954.

The Church: Towards a Common Vision, Faith and Order No. 214, Geneva: WCC Publications, 2013.

Thomas F. Best, and Tamara Grdzelidze eds. *BEM at 25: Critical Insights into A Continuing Legacy*, Faith and Order Paper No. 205, Geneva: WCC Publications, 2007.

Thomas F. Best, and Dagmar Heller eds. *Eucharistic Worship in Ecumenical Contexts: The Lima Liturgy and Beyond*, Geneva: WCC Publications, 1998.

Towards Visible Unity, Commission on Faith and Order, Lima 1982, Volume II: Study Papers and Reports, Faith and Order No.113, Geneva: World Council of Churches, 1982.



A Study of the Lima Document in the Christian Unity

Xiangjiao MENG https://orcid.org/0009-0005-6563-3903

School of Philosophy and Religious Studies, Minzu University of China

Abstract: The Lima document is a landmark document in the Christian Unity. This article sorts out the history of the production of the Lima document. Meanwhile, this article briefly introduces the theology of the Lima document to present the Lima document's interpretation of the unity of baptism, eucharist and ministry. The Lima document has provoked a wide range of responses from the world Christian community and deeply influenced ecclesiological studies, liturgical worship and dialogue among the denominations. From the perspective of religious dialogue, the Lima document is the result of the effective development of theological thought through the dialogue of the world Christian community to promote the unity of churches. Rethinking this in the Chinese context, the idea of development is also the essential thought in the dialogue between Chinese culture tradition and Christian culture tradition in the whole system of Chinese culture.

Keywords: Christian Liturgy, Christian Unity, Interdenominational Dialogue, Lima Document, Theological Development

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0013

对基督教周刊《天风》编辑人员的考证和考察（1945－1949）

李文力 https://orcid.org/0009-0007-1376-2572

安徽大学历史学院

摘要：创刊于 1945 年的《天风》在中国基督教报刊发展史上具有特殊且重要的地位，是研究 1945 年至今中国基督教史必不可少的重要参考资料。由于该刊自身原因，早期编辑人员具体何人、任期何时成为模糊不清的问题。本文搜集挖掘相关文史资料，从考证梳理《天风》编辑人员入手，在此基础上考察该刊草创初期从相对简陋到日益成熟完备的过程。

关键词：《天风》、编辑人员、吴耀宗

DOI：http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0014

前言

1945 年 2 月 10 日，时任青年协会书局驻成都出版部主任兼基督教联合出版社主席吴耀宗经过筹备，在成都四圣祠北街二十号以基督教联合出版社的名义正式创办《天风》周刊并发行第一期。《天风》自此存续发展至今，现为中



国基督教两会主办的机关刊。[1] 该刊在中国基督教报刊发展史上具有特殊且重要的地位，涉及 1945 年至今中国基督教史的研究，《天风》是必不可少的重要参考资料。然而，目前学界对该刊的研究并不充分，多聚焦于 20 世纪 80 年代改革开放以后，主要有陈江聪、汤泳诗、王志希的研究成果。[2] 关于《天风》早期发展的研究较为薄弱，何凯立（Herbert H. Ho）所著《基督教在华出版事业（1912–1949）》有一小节对《天风》发展的大致脉络、办刊风格、政治立场等作了概述性的介绍。[3] 王翔的《从<天风>看中国激进基督徒的政治表达（1946–1949）》一文是当前学界少有的探讨《天风》早期发展的学术论文。[4] 该文对早期《天风》刊载内容进行文本分析，论述了该刊宗教思想以及偏向共产党的政治倾向。或许是受限于篇幅和资料，该文留下许多值得深耕挖掘的余地，如对《天风》早期编辑人员缺乏必要的梳理。

《天风》创刊之初，吴耀宗担任名誉编辑主任一职，一般不插手具体编辑事务。该刊自 1945 年 2 月 10 日首刊发行之时并未标注编辑人员的姓名，所登

[1] 1945 年 2 月《天风》周刊于成都创刊，发行至 1946 年 3 月休刊，同年 8 月在上海复刊。1954 年，中国基督教三自爱国运动委员会正式成立，该刊为“三自爱国会”的机关刊，1965 年停刊。1980 年 10 月复刊发行至今，其中在 2006–2008 年改为半月刊，现为月刊。

[2] 陈江聪：《重寻中国基层教会信仰的轨迹：以〈天风〉“读者信箱”为例（1980–2010）》，学士学位论文，东南亚神学研究院，2013 年；汤咏诗：《“守望之声”：二十一世纪〈天风〉专栏研究》，载黄文江、张开云、陈智衡主编：《变局下的西潮：基督教与中国的现代性》，香港：建道神学院，2015 年，第 589–600 页；王志希：〈中国基督徒的另一部“婚姻法”——以《天风》杂志为例探讨两性伦理与圣经文本的关系（1983–2013 年）〉，《国立政治大学历史学报》46（2016）：215–254；王志希：《中国基督教的“圣经爱国主义”？改革开放以来的三自爱国运动、〈天风〉杂志与政治诠释学》，《汉语基督教学术论评》22（2016）：65–94；

[3] [美]何凯立著，陈建明、王再兴译：《基督教在华出版事业（1912–1949）》，成都：四川大学出版社，2004 年，第 244–247 页。

[4] 王翔：《从〈天风〉看中国激进基督徒的政治表达（1946–1949）》，《二十一世纪》网络版：61（2007）。

载代表本刊立场观点的文章大多署名为笔名。这种情况至 1948 年 12 月 4 日发行第 149 期才有所改变，即《天风》封面页、版权页注明主编、编辑的姓名并作为惯例保留了下来。故从 1945 年 2 月至 1948 年 12 月间《天风》的编辑人员具体何人，任职至何时，成为一个模糊不清的问题。众所周知，一份刊物的定位和发展，以及呈现出来的办刊风格方针、思想内容主旨与编辑人员的运作息息相关。有鉴于此，本文搜集挖掘相关文史资料，从考证梳理《天风》草创时期的编辑人员入手，以此为切入口对该刊早期的发展作深入考察。

一、成都办刊时期的三任主编（1945.2–1946.3）

1937 年全面抗战爆发以来，不少基督教出版机构陆续内迁至西南地区。1941 年 12 月太平洋战争爆发后，中华基督教青年会全国协会下属出版部门青年协会书局决定保留在上海的主要行政机构，同时将部分出版资源运往成都并设立分支机构，由吴耀宗担任出版部主任。由于战争造成资金物资奇缺，出版印刷所需的纸张、印刷设备匮乏。为了统筹战时基督教出版事业，避免不必要的出版重复和浪费，中华全国基督教协进会考虑将在成都几家基督教文字出版发行机构联合起来。1942 年 9 月 18 日，经过协商，华英书局、广学会、《田家》半月刊杂志社以及吴耀宗负责下的青年协会书局驻成都出版部决定共同组织一个联合出版机构——基督教联合出版社，由吴耀宗任主席，加拿大传教士李芝田（R. O. Jolliffe）任副主席。[1]

1945 年 2 月 10 日，吴耀宗经过筹备，在成都四圣祠北街二十号以基督教联合出版社的名义创办了《天风》周刊并发行第一期。吴耀宗在创刊词中赋予了《天风》一个崇高的使命："把一个富有革命性的信仰，应用在中国现在的问

[1] 关于"基督教联合出版社"的筹建过程，参见[美]何凯立著，陈建明、王再兴译：《基督教在华出版事业（1912–1949）》，第 101–102 页；陈建明：《近代基督教在华西地区文字事工研究》，成都：巴蜀书社，2013 年，第 312–313 页。



题上，使它能够变成转移危局，救赎人生的力量”。[1] 1945 年 2 月至 1946 年 3 月，《天风》在成都共发行了 32 期后休刊，[2] 1946 年 8 月 10 日迁往上海复刊发行第 33 期。成都时期的《天风》所刊载代表本刊立场观点的社论文章，署名或为“本社”、“编者”、“社论”，或采用笔名“金光”、“辛斤”、“流光”等。加之该刊并未注明负责具体编辑人员的名字，故仅依据《天风》很难知悉具体何人。所幸，笔者在搜集资料过程中发现了两篇重要文章。一是《天风》1948 年 8 月 14 日第 133 期刊载《编者之言》，该文称：“负责《天风》编务者，自创刊以来，有陈新桂先生、金式荣先生、叶启芳先生、王季深先生、何守恬女士及其他几位先生。”[3] 二是《吴耀宗和<天风>周刊的主编们》一文，[4] 该文作者董宝光于上世纪 80、90 年代对《天风》周刊创刊初期两任主编金式荣、陈鼎文作了采访，在此基础上撰文对《天风》创刊初期的三任主编的去留更替作了详细的叙述，但仅限于 1945 年。[5] 笔者将该文择要转述如下，并结合相关资料予以补充修正。

吴耀宗创办《天风》后聘请的第一任主编是陈新桂。陈新桂，生于 1913 年，湖北省江陵县白马寺镇胡家场人，自幼随全家受洗成为瑞典行道会教徒。[6] 1937 年毕业于北平燕京大学，在校时曾先后就读于宗教学院和历史系，在基督

---

[1] 吴耀宗：《中国的前途——发刊词》，《天风》1（1945 年 2 月 10 日）：4。

[2] 《本刊迁沪启事》，《天风》32（1946 年 3 月 20 日）：16。

[3] 慈洪：《编者之言》，《天风》133（1948 年 8 月 14 日）：24。

[4] 董宝光：《吴耀宗和〈天风〉周刊的主编们》，载北京市政协文史资料委员会编.：《北京文史资料 第 54 辑》，北京：北京出版社，1996 年，第 215–231 页。

[5] 董宝光，男，1936 年生。清华大学工程数学力学系毕业，曾在北京市计算机中心从事软件开发工程，任高级工程师，并兼任北京市西城区政协文史资料委员会特邀人员。参见董宝光：《庙寓轶闻——顾贞观寄寓千佛寺》，载中国人民政治协商会议北京市西城区委员会文史资料委员会编：《京城旧事》，北京：中国文史出版社，2005 年，第 163 页。

[6] 江陵县档案局：“江陵名人”，2024 年 1 月 17 日，http://www.jiangling.gov.cn/gkxx/jlmr/201902/t20190222_351133.shtml?ivk_sa=1024320u，2024 年 4 月 3 日引用。

教神学和中国传统文化等方面都受过系统培训，且长于写作。在燕大读书期间，陈与吴耀宗交好，对吴氏的道德、文章素所钦敬，二人一直保持通信联系。七七事变发生后，陈辗转于湘、鄂、川、滇、黔各地从事抗日救亡运动。1942 年，他从重庆至贵阳，执教于贵阳清华中学，任国文教师。1943 年 5 月，陈新桂在贵阳任教期间与好友利用业余时间创办了一份周刊《星期》。由于《星期》针砭时弊，抨击国民党政府的腐败，因之引起国民党贵阳市党部的不满，多次受到警告；再加上通货膨胀，物价飞涨，纸张、印刷日感困难，以致《星期》的出版时陷入困境。《星期》出版时，陈新桂每期都寄赠当时在成都的吴耀宗一份，吴氏也应陈之邀，为《星期》撰稿。[1] 1944 年夏，陈新桂接到吴耀宗的邀请信后，适值《星期》周刊处境维艰，陈感到去成都一方面可协助吴耀宗创办这份刊物，同时也是和在成都女友团聚的机会。陈遂于 1944 年 8 月底离贵阳经重庆抵达成都，开始参加《天风》周刊的筹备工作。陈新桂认为编务工作由一个人主持不太方便，应当再有一位助手，于是想到了好友金式荣。经吴耀宗同意，金式荣于 1945 年 2 月抵达成都，担任《天风》周刊的副主编。[2] 金式荣，生于 1919 年，浙江温州人。1942 年夏，金式荣在内迁至贵阳的大夏大学英文系就读期间，与陈新桂交游并成为挚友。[3]

陈、金二人负责下的《天风》政论文章占的比重较大。一些被国民党当局认为过激的政论文章，一部分根本未通过当局新闻审查；[4] 另一部分则不得不自行删改，如《天风》1945 年 2 月 25 日第 2 期刊载的一篇名为《政治的改造和人的改造》中，就出现了“遵检略九十五字”“遵检略八十四字”的字句。[5] 显然，

[1] 董宝光：《吴耀宗和〈天风〉周刊的主编们》，第 216–218 页。

[2] 董宝光：《吴耀宗和〈天风〉周刊的主编们》，第 216–218 页。

[3] 董宝光：《吴耀宗和〈天风〉周刊的主编们》，第 216–218 页。

[4] 《编者的话》，《天风》5（1945 年 4 月 10 日）：16。

[5] 流金：《政治的改造和人的改造》，《天风》2（1945 年 2 月 25 日）：4。



陈新桂把当初主编《星期》周刊"针砭时弊，抨击国民党政府的腐败"的办刊风格带到了《天风》周刊。按照董宝光的说法，陈还"写过中国基督教应与帝国主义割断联系的文章"而遭到外国传教士的威胁，被警告不再提供经费支持。[1] 这种行为也被吴耀宗指责为不讲策略，秉性刚烈的陈新桂于 1945 年 4 月下旬愤而辞职前往重庆汉口博学中学任教，后经人介绍加入中国民主同盟并担任民盟总部机关报《民主报》编辑。[2] 陈新桂主编《天风》共 5 期（社论多出自陈的手笔），其常用笔名为"辛斤"、"萧贤"。[3]

陈离职后，副主编金式荣接手成为第二任主编。1945 年 8 月 15 日，日本宣布无条件投降，在大后方已客居 8 年的金式荣急切地盼望回到家乡浙南地区，同时认为自己并非教内人士，不适合主编《天风》。[4] 是年 11 月，金式荣正式离职先前往上海参与编辑《文汇报》，后于 1947 年 5 月前往浙江乐清参加中共游击队。[5] 金式荣主编《天风》从 1945 年 4 月至 11 月（第 6–22 期），常用笔名是"金光"。[6] 其任内基本上延续着陈新桂主编时期的风格，政论文章居多，宗教文章偏少，也有一些被当局视为"过激"的文章遭到删改，或者未能过审。[7]

---

1 董宝光：《吴耀宗和〈天风〉周刊的主编们》，第 219 页。笔者在陈新桂主编的《天风》1–5 期所刊载文章中并未看到有关"中国基督教应与帝国主义割断联系"的文章。该文估计是未通过国名党当局审核，或是因吴耀宗反对而未刊载。

2 江陵县档案局："江陵名人"，2024 年 1 月 17 日，http://www.jiangling.gov.cn/gkxx/jlmr/201902/t20190222_351133.shtml?ivk_sa=1024320u，2024 年 4 月 3 日引用。

3 董宝光：《吴耀宗和〈天风〉周刊的主编们》，第 219 页。

4 董宝光：《吴耀宗和〈天风〉周刊的主编们》，第 225 页。

5 金式荣：《关于我和民盟关系的回忆》，载中国民主同盟上海市委员会、政协上海市委员会文史资料委员会编：《上海文史资料选辑：上海民盟专辑》总第一一九辑，上海：上海市政协文史资料编辑部，2009 年，第 87–89 页。

6 董宝光：《吴耀宗和〈天风〉周刊的主编们》，第 225 页。

7 如 1945 年 5 月 23 日，《天风》第 9 期社论《团结》一文遭到国民党审查部门的大幅度删减，文中出现

金式荣离职后，沈体兰（时任成都燕京大学教务长）向吴耀宗推荐了陈鼎文主持《天风》编务工作。陈鼎文，1914 年生于济南。1934 年考入燕京大学新闻系，后转入历史系。1937 年七七事变后离开燕大，在中共地下党领导下进入解放区，投身抗日活动。1943 年燕大在成都复校，他于次年转入成都燕大历史系，继续已中断了 6 年的学业，1944 年冬毕业。[1] 按照董宝光的说法，陈鼎文仅主编出版了 1945 年 11 月 12 日第 23 期、12 月 6 日第 24 期，随后被党组织派遣到北平从事学生工作。[2] 此时抗战已宣告胜利，大后方各行各业纷纷东迁，《天风》也准备迁往上海。董宝光称："《天风》第二十四期于 1945 年 12 月 6 日出版后，吴耀宗决定在成都休刊，俟天风社迁沪后再行复刊"，"1946 年 6 月 15 日，《天风》在沪复刊，亦即出版了第二十五期"。[3] 通过检阅《天风》可知，董宝光关于该刊第 24 期发行后即在成都休刊的这一说法有误。因笔者已查阅到《天风》第 26 期（第 25 期缺），发行时间为 1946 年 1 月 5 日，发行地址依旧在成都四圣祠北街二十号。[4]《天风》第 32 期（1946 年 3 月 20 日）发布一则《本刊迁沪启事》明确告知读者：本刊出至第 32 期以后，即暂时停出，迁沪复刊。[5]

就笔者掌握的资料而言，董宝光对 1945 年《天风》创刊初期编辑人员的梳理应当有所疏漏，他称："当时天风社位于成都四圣祠北街，一座教会的庭院（类似解放前上海的花园洋房）内，编辑部只有陈新桂和金式荣二人，他们所

了"略去四十二字"、"略去二十四字"、"略去三十五字"、"略去十八字"的字句。

1 董宝光：《吴耀宗和〈天风〉周刊的主编们》，第 226 页。

2 陈鼎文：《记通往晋察冀边区的一条秘密交通线》，载中国人民政治协商会议北京市委员会文史资料研究委员会编：《文史资料选编》第 39 辑，北京：北京出版社，1990 年，第 47 页。

3 董宝光：《吴耀宗和〈天风〉周刊的主编们》，第 226–227 页。

4《天风》26（1946 年 1 月 5 日）：15。

5《本刊迁沪启事》，《天风》32（1946 年 3 月 20 日）：16。



住的一间宿舍兼作办公室。"[1] 实际上，《天风》编辑部除了主编陈、金二人外，还有一位名为何慈洪的"创刊元老"，何氏从 1945 年 2 月创刊时起至 1950 年 4 月一直在《天风》从事编务工作。[2] 从有限的资料可知，何慈洪毕业于金陵大学，是一名基督徒，[3] 长期在教会从事文字事工工作。

值得注意的是，《天风》是一份教会刊物，自从第一任基督徒主编陈新桂离职后，从人情常理出发，应当继续选用教内人士当主编才是恰当的。但主编一职自陈新桂仓促离职后暂无合适人选继任，只好由金式荣、陈鼎文两位非教内人士暂时负责编务工作，这对于一份教会刊物的发展而言终非长久之计。因此，1946 年 3 月 20 日《天风》在成都发行的最后一期的启事中特别强调：本刊迁往上海复刊以后"拟聘请基督徒知名作家主编"。[4]

二、叶启芳主编时期（1946.8–1947.2）

如前所述，陈新桂、金式荣、陈鼎文先后主编了《天风》第 1–24 期，至于在成都最后发行的第 25–32 期由何人担任主编一职已不得而知，笔者推测主编一职和具体编务工作可能由何慈洪暂代执行。1946 年 3 月 20 日《天风》在成都发行的最后一期即 32 期《本刊迁沪启事》已明确告知读者，本刊"希望于四月初即可与读者再见。"[5] 遗憾的是，《天风》编辑部并未按照既定的时间即 1946 年 4 月在上海复刊，而是迟至当年 8 月 10 日在上海发行第 33 期，发行者

[1] 董宝光：《吴耀宗和〈天风〉周刊的主编们》，第 218 页。

[2] 1950 年 4 月，何慈洪不再担任《天风》正式受薪工作人员。《天风》发布启示称："何先生从本刊创刊时起，至今服务本刊已经逾五年，中间经过成都搬到上海、上海解放前后，直至今天的地步"。据此可推断从 1945 年 2 月创刊至 1950 年 4 月，何慈洪未曾中断在《天风》的工作。参见《编务室》，《天风》208（1950 年 4 月 8 日）：5。

[3] 何慈洪：《华西坝上的基督徒学生》，《金大青年》2、3 合刊（1940 年）：17–19。

[4]《本刊迁沪启事》，《天风》32（1946 年 3 月 20 日）：16。

[5]《本刊迁沪启事》，《天风》32（1946 年 3 月 20 日）：16。

依旧署名“基督教联合出版社”，编辑者署名为“《天风》周刊编辑委员会”，[1] 地址在上海市虎丘路一二八号，印刷代理为集成印刷所。得益于上海发达的办刊环境，复刊后的《天风》明显焕然一新，纸张印刷质量远胜成都发行时期。《天风》迁往上海后，正式聘请知名基督徒学者叶启芳担任主编一职。[2]

叶启芳，广东三水人，1898 年 7 月 10 日出生于广州上西关，幼年家境贫寒，母、父先后于 1905、1912 年亡故。1909 年其父因无力供养，不得不将叶启芳送至香港基督教道济会堂处担任杂役工。道济会堂牧师张祖龄见叶启芳聪明伶俐又勤奋好学，便有意抚养栽培，自此叶启芳便在教会的庇护下成长并成为基督徒。他先后辗转求学于广东博罗英国教会主办的瓦廷敦小学、东莞城礼贤中学、广州培英中学、广东协和神学院。1922 年，他曾代表广东协和神学院参加第十一届世界基督教学生同盟代表大会，同年转入燕京大学。1924 年从燕大毕业后，叶启芳曾担任过广州武装团体政治处副主任、广州协和神学院教师、广州培英中学校长、黄埔军校政治教官、粤北曲江岭南大学与坪石中山大学教授、香港中国新闻学院院长以及多家报纸刊物的总编等等职务。[3] 叶启芳办报刊的经验相当丰富，曾担任香港《星岛晨报》、湖南衡阳《大刚报》、《广西日报》百色版、香港《新生日报》等报刊的总编辑。此外，他还是翻译家，又对社会主义颇有好感，1930 年代曾投入大量精力翻译过西方社会主义思想的著作，如德国社会主义者麦克司·比尔（Max Beer）的《社会斗争通史》（5 卷本，全名为《社会主义和社会主义斗争通史》）、著名马克思主义者卡尔·考茨基

---

[1] 《天风》1–32 期发行者和编辑者皆署名“基督教联合出版社”。

[2] 《天风》第 33 期的社论署名即为“启芳”，参见启芳：《八一三纪念》，《天风》33（1946 年 8 月 10 日）：4–5。

[3] 《叶启芳年谱》，载易新农、夏和顺编：《叶启芳传》，广州：中山大学出版社，2007，第 206–207 页。关于叶启芳生平事迹，笔者主要参考自《叶启芳传》一书。



（Karl Kautsky）的《基督教之基础》。[1]

按《叶启芳传》所言："1947 年春天，有朋友告诉叶启芳，国民党特务以为他是中共党员，为免招是非，朋友劝他尽快离开上海。听了朋友的劝告，他即去航空公司，找到在那里工作的一名培英中学毕业的学生，买到当日的飞机票，回寓所匆匆收拾完行李，即乘飞机返回香港。"[2] 该书称叶启芳离职的时间为 1947 年春天，这一说法大体不差。这点可从《天风》处得到验证，"时事述评"版块基本上由叶启芳执笔撰写，署名为"芳"或"启芳"，但自 1947 年 2 月 8 日第 58 期后便署名为"渊"或"深"，可推断大概是当年 1 月底 2 月初之时叶启芳离职离开了上海。

相较于成都发行时期，在沪复刊后的《天风》在叶启芳的主持下有着质的飞跃，这应与叶氏丰富的办报经验有关。在成都发行时期的《天风》文章版面设置较为零乱，并未设置固定的页面版块作为政治或宗教题材的园地，内容也相对单调。《天风》虽名为周刊，但发行时间并不完全准时固定。叶启芳接手《天风》后，把一些页面设置成专门的题材版块，如"每周时事摘要"、"宗教的世纪"、"灵修一助"等，发行时间固定在每周六。此外，《天风》的内容也丰富许多，在叶启芳的主编下，《天风》不仅关注国内的政治焦点，还把视野拓展到了国际政治局势，诸如印巴分治、1946 年苏联与土耳其的黑海海峡危机、1946 年巴黎和会、英荷两国与印尼的冲突等等问题，对这些国际政治军事方面的述评多出自叶氏手笔。叶启芳离职后，《天风》中关于国际焦点事件的文章篇幅大为缩减。叶启芳虽然离职了，但他对《天风》栏目的设置和规划大体为后来的主编继承。

[1] 易新农、夏和顺编：《叶启芳传》，第 46–53 页。

[2] 易新农、夏和顺编：《叶启芳传》，第 97 页。

三、1947–1949 年间的主编及同仁

自 1947 年 2 月份叶启芳离任主编一职后，吴耀宗约请王季深接任主编职位。[1] 根据王季深撰写的《我是怎样相信基督教的》一文可推断，他大约于 1913 年出生于江苏镇江一个仕宦之家，14 岁时就读于镇江润州中学（美以美教会举办）时受洗成为基督徒，后入上海中华职业学校半工半读，16 岁时在长兄王揆生安排下投考嘉兴秀州中学，中途休学后入上海立达学院完成学业，毕业后曾在上海银行系统工作过一段时间。[2] 1945 年 12 月，他与长兄王揆生创办上海文化服务社，并担任社刊《上海文化》（月刊）编辑一职。[3] 王季深在求学期间曾受唯爱主义、唯物主义思潮的影响，[4] 其思想信仰理路与吴耀宗颇为相似。王季深主编《天风》自 1947 年 2 月 8 日 58 期起，离职时间推断在是年 10 月份，[5] 王所撰时评文章多署名"深"、"渊"、"镇"。王离职原因不明，《天风》主编一职可能只是他应吴耀宗之请求"临时挂帅"，以应付叶启芳仓促离职后暂无合适人选主持编务的局面。因当时王季深的本职是在其兄长王揆生创办的上海文化服务社函授学校新闻讲习班授课兼负责校务之推展，[6] 王离职后应是回

---

[1] 王季深：《从唯爱主义者转变为革命的人道主义者——缅怀吴耀宗先生》，载中国人民政治协商会议文史资料研究委员会编：《文史资料选辑》（第 92 辑），北京：文史资料出版社，1984 年，第 140 页。

[2] 王季深：《我是怎样相信基督教的》，载吴耀宗编：《基督教与新中国》，上海：青年协会书局，1940 年，第 121–142 页。根据王的自述可知，其 14 岁受洗后第二年初北伐军即打到江苏省（即 1927 年），所以王季深生年大致在 1912–1913 年。

[3] 中共上海市委党史资料征集委员会、中共上海市委党史研究室编：《上海革命文化大事记（1937.7–1949.5）》，上海：上海翻译出版公司，1991 年，第 176 页。

[4] 王季深：《我是怎样相信基督教的》，第 134–138 页。

[5] 因王季深执笔《天风》的"时事述评"版块，署名为"深"、"渊"、"镇"（王季深是镇江人，"镇"应是取自家乡名的首字），1947 年 10 月份之后《天风》上的"时事述评"版块已不见王季深的笔名。

[6] 王季深：《上海文化服务社创办三年回忆》（根据王揆生遗稿整理），载中国人民政治协商会议上海市静安区委员会文史资料委员会编：《静安文史》第 7 辑，内部资料，1992 年，第 110–111 页。



函授学校继续负责校务工作。[1]

王季深之后负责编务的是何守恬（女），[2] 关于何氏生平的资料不多。通过有限的资料仅知何氏为广东南海人，1934 年毕业于私立沪江大学社会系，[3] 毕业后曾在基督教会所办的上海市崇德女中任教，据此可推断她是名基督徒。何守恬负责编务时间应为 1947 年 10-12 月，在《天风》撰文常用笔名为"葭水"。[4]

1948 年元旦，《天风》正式从基督教联合出版社脱离出去，"为了使《天风》取得一个新的立场，并使它不致影响它所隶属的团体，这个刊物就在'天风社'这个组织下成为一个独立的机构。"[5]

> 天风社正式成立于 1 月 1 日，接办之前基督教联合出版社所刊行的《天风》周刊及《基督教丛刊》，它有社务委员二十一名，主持本社一切事工进行，各委员姓名（以姓氏笔画多寡为先后）列如下：
>
> 白约翰（John Barr）——基督教教育协会副总干事、江文汉——青年协会校会组主任干事、吴高梓——全国基督教协会总干事、吴耀宗——青年协会编辑部主任干事、李天禄——金陵神学院教务长、胡祖荫——上海广学会总干事、姚贤慧女士——女青年协会干事、海维德（Victor

1 《王季深致钱新之函》(1947 年 12 月 18 日)，载彭晓亮、董婷婷编注：《上海市档案馆藏近代中国金融变迁档案史料汇编 钱新之卷往来函电集》，上海：上海远东出版社，2015 年，第 379–380 页。

2 慈洪：《编者之言》，《天风》133（1948 年 8 月 14 日）：24。《编者之言》称"负责《天风》编务者，自创刊以来，有陈新桂先生、金式荣先生、叶启芳先生、王季深先生、何守恬女士及其他几位先生"，据此可知何守恬应是继王季深之后负责编务工作。

3 沪江大学编：《私立沪江大学一览（民国二十四年度）》，1935 年，第 203 页；沪江大学编：《私立沪江大学一览（民国二十五年度）》，1936 年，第 201 页。

4 胡山源：《文坛管窥——和我有过往来的文人》，上海：上海古籍出版社，2000 年，第 110 页。

5 吴耀宗：《天风二百期》，《天风》200（1950 年 2 月 11 日）：2。

> Hayward）——全国基督教协进会干事、陆干臣——上海青年会总干事、陆梅僧——上海联合广告公司总经理、黄秀玑——女青年协会学生部主任干事、崔宪详——中华基督教会全国总会总干事、梅立德（Frank Millican）——上海广学会干事、赵紫宸——燕京大学宗教学院院长、郑建业——上海青年会宗教干事、薄玉珍（Margaret Brown）——上海广学会干事、欧伟国——上海太古公司、缪秋笙——基督教宗教教育促进会总干事、谢颂羔——上海广学会干事、檀仁梅——基督教教育协会总干事、罗运炎——中华卫理公会
>
> 在社务委员会中推选吴高梓先生为社长，檀仁梅及陆干臣先生为副社长，薄玉珍及姚贤慧女士为会计。[1]

这份《天风》社务委员名单聚集了教会众多知名人士，与 1945 年创刊初期仅有陈新桂、金式荣、何慈洪三位编辑人员形成强烈对比。尽管不排除里面不少委员只是挂个虚衔，但足可见《天风》在教会中已有不可小觑的影响力。自《天风》1948 年 1 月 1 日起，在社务委员会的主持下，负责具体编务的只有“二个半人”，一个是总干事何慈洪（暂兼代理编辑）、一个是助理员詹华容女士、半个是工友卢文达君。[2]

但按照社务委员之一、上海青年会宗教干事郑建业的说法，当时天风社“实际权力究竟是掌握在几个洋人手里”。[3] 所谓“洋人”应是指天风社务委员中的外国传教士海维德（Victor Hayward）、梅立德（Frank Millican）、薄玉珍（Margaret Brown）等人。1948 年 4 月 10 日，天风社发生了不小的风波。起

---

1 慈洪：《编者之言》，《天风》133（1948 年 8 月 14 日）：24。

2 慈洪：《编者之言》，《天风》133（1948 年 8 月 14 日）：24。关于詹华容和卢文达的生平资料实在有限。

3 郑建业：《我敬爱吴耀宗先生》，载中国基督教三自爱国会编：《回忆吴耀宗先生》，上海：中华印刷厂印刷，1982 年，第 130 页。



因是吴耀宗在《天风》第 116 期发表了题为《基督教的时代悲剧》一文，称“中国基督教的处境是可悲的。中国基督教的传统，主要的是英美基督教的传统。在目前，它和美国的关系尤为密切”，“如果我们的思想路线是和现在西方基督教的思想路线一样的，我们的确是无形中变成了帝国主义和文化侵略的工具。”[1] 吴耀宗的这篇文章引起了欧美传教士的不满，他们直接出面要求吴耀宗辞去《天风》的职务。[2] 6 月 19 日，在传教士的压力下，吴耀宗发布简短声明声称辞去《天风》名誉编辑主任一职，但保留编辑委员会委员一职。[3]

从 1948 年 1 月起，《天风》的具体编务工作主要由何慈洪负责。至 12 月，天风社进行人事变动，决定借调中华全国基督教协进会法律顾问委员会干事、《协进》月刊前主编林永俣担任《天风》周刊主编一职。[4] 自《天风》1948 年 12 月 4 日第 149 期起，林永俣正式担任主编一职，发行编辑为何慈洪。正是自这一期起，该刊在编辑时作了进一步的规范，即标明主编、编辑的姓名，并作为惯例保留了下来。林永俣，1914 年 6 月 8 日生，福建闽侯县人，是晚清重臣林则徐后裔。1936 年入燕京大学攻读政治学，1940 年燕大毕业就职上海青年会学生干事一职。1943 年下半年入东吴大学法律学院进修，并参加中华全国基督教协进会，主编《协进》月刊，后加入中国民主同盟、中国民主建国会。1946 年，在中国共产党领导下，林永俣与上海各民主党派成员一起创立‘改建学会’组织。1947 夏，林氏赴美国留学深造，1948 年底回国后即就任《天风》周刊主编。[5]

---

[1] 吴耀宗：《基督教时代的悲剧》，《天风》114（1948 年 4 月 10 日）：3–4。

[2] 郑建业：《我敬爱吴耀宗先生》，第 130 页。

[3] 吴耀宗：《吴耀宗启事》，《天风》126（1948 年 6 月 19 日）：13。

[4] 《林永俣调任天风周刊主编》，《协进》7（1948 年 12 月 16 日）：17。

[5] 《中国社会科学家辞典》（现代卷）编委会编：《中国社会科学家辞典》（现代卷），兰州：甘肃人民出版社，1986 年，第 502 页。

林永俣主编《天风》集中在 1949 年全年。这一年是中国近现代史上重要的节点，国民党政权败退台湾，中华人民共和国于北京宣告成立。1949 年 5 月 27 日，天风社所在地上海宣告解放，《天风》的命运也随之进入到一个新的历史时期。

四、《天风》早期办刊风格与版面设置

《天风》是教会所办刊物，与同时期其它注重宗教灵修类教会刊物相比，办刊风格独树一帜，政治时事评述占据了重要的篇幅。这与该刊自身定位有关，“本刊的使命是表达基督教对当今时局的意见”，[1] “它（即《天风》，笔者注）所引为模范的，是美国的《基督教世纪》周刊。凡是读过这个周刊的，都晓得它的社论和专论，大部分是政治性”。[2]

《天风》编辑人员的人事变迁牵动着版面栏目的变化。1945 年在成都办刊初期，该刊并未设置固定的专类栏目，其大量版面为国际、政治、经济时评类文章占据，前三任主编的主持下的宗教灵修类文章刊载过少。1946 年 8 月 10 日，《天风》在上海复刊，并迎来了新任基督徒主编叶启芳。办报刊经验丰富的叶启芳为《天风》各类题材文章设置了固定的栏目版面。以《天风》1946 年 8 月 24 日第 35 期为例，该刊共 16 页，刊首第 1–4 页为“社评”栏目，由主编叶启芳执笔撰写了两篇关于国内、国际政治评论性文章《政治协商与军事解决》和《犹太人之悲剧》；第 4 页还设置“每周时事摘要”栏目，对一周内国内外重要时事进行介绍；中间部分 4–9 页文章为时政评论类，主题是关于印度独立及印巴分治、朝鲜民主运动及土改。刊尾第 10 页刊载宗教灵修类题材文章，第 13–15 页为“宗教的世纪”栏目，主要“报道国内外教会消息，记载全世界宗教动态”；其中第 14 和 15 页的上半页连载小说《打游击》，第 16 页为“灵修一助”，

[1] 《编者的话》，《天风》7（1945 年 5 月 4 日）：14。

[2] 吴耀宗：《‘天风’往哪里吹？》，《天风》103（1948 年 1 月 3 日）：4。



内容是摘录《圣经》中的经文并附上导读语。

上述的栏目版块只是一个大体框架，页数和版块位置也并不完全固定，页数一般保持在 16 页，如遇重大节日纪念日，其篇幅页数会有所增加，叶启芳后来还增设了“时事述评”栏目。继任的几位主编则在承接大体框架的基础上作了若干调整，如王季深在 1947 年 2 月 8 日接手主持《天风》（第 58 期）后便决定在下一期增设“读者信箱”栏目，“欢迎读者对当前的国际、政治、经济、社会、文化、教育及宗教诸实际问题发表意见，以便共同讨论。”[1]

《天风》自创办后在教会的影响力不断上升，读者方面也迎来了积极的反馈。基督徒张雪岩盛赞“《天风》是基督徒在创造历史和文化使命上最有希望的刊物”。[2] 教徒郑新民也撰文表达对《天风》的“浓浓爱意”：“我对它（即《天风》，笔者注）兴趣无穷。我等候它有如恋者热望‘情书’，又如旅外客渴候‘家书’，读了称赞，又喜气溢眉，家人莫之知”。但是，《天风》宗教类文章偏少，版面如“灵修一助”“宗教的世纪”设置在刊末位置，有读者对此提出异议。郑新民在盛赞《天风》之余也提出了意见，称：“‘灵修一助’栏须增强力量——我们不要把它当一个尾巴，它要有一面的地位”。[3] 教徒周继善亦表示：“基督教义的专讲刊载，似乎还不够一点——以笔者个人这两年来对《天风》阅读的印象，唯一感到不够满足的，要算关于基督教义方面的专论了”。[4]

此外，《天风》秉持着开放包容的态度，积极“欢迎各方面不同的报导，和读者不同的意见”，“《天风》很少拒绝与编者意见不同的文字”，[5] 并刊载不少

---

[1] 编者：《添辟“读者信箱”预告》，《天风》58（1947 年 2 月 8 日）：16。

[2] 张雪岩：《〈天风〉应独创风格》，《天风》52（1946 年 12 月 21 日）：6。

[3] 郑新民：《读天风》，《天风》46（1946 年 11 月 9 日）：10。

[4] 周继善：《略论〈天风〉周刊二三事》，《天风》133（1948 年 8 月 14 日）：14。

[5] 吴耀宗：《‘天风’往哪里吹？》，《天风》103（1948 年 1 月 3 日）：4。

与刊物立场意见相左的文章以供读者评议。

五、余论

1945 年 2 月，吴耀宗在抗战大后方重要城市成都创办了《天风》周刊，该刊在此经营发行至 1946 年 3 月。这一时期的《天风》周刊所处的办刊环境较为恶劣，一是战时物质匮乏，加之当时成都物价上涨的幅度十分惊人，对出版行业造成沉重打击；[1] 二是国民党当局的战时新闻出版检查制度妨碍出版自由，也阻碍着《天风》的正常发行。当时国民党当局进行出版审查之时，删除了许多已经排版好的稿件。《天风》主编无奈之下用不同的笔名撰写或翻译多篇文章，用以填空、赶排，免不了粗制滥造。[2] 抗战胜利后，大后方各行各业纷纷东迁。1946 年 3 月《天风》休刊，8 月 10 日迁沪复刊发行。上海有着发达的媒介生态环境，复刊后的《天风》明显焕然一新，印刷质量远胜成都发行时期。此时国民党当局对新闻出版业的管控较抗战时期宽松不少，[3] 越来越多教内外知名人士在《天风》发文议论。1948 年 1 月 1 日天风社成立，社务委员共二十一名，聚集着当时教内知名人士，足可见《天风》在教会中已有不可小觑的影响力。

需要指出的是，《天风》的办刊风格秉持着开放包容的态度，欢迎各方面不同意见的文章报导，但其自身立场是十分明确的。正如王翔指出，《天风》聚集了一批基督徒，他们“政治上支持社会革命，倾向共产党，对于共产党解决中国问题的道路具有较高的认可度”。[4] 这点也体现在上述 1945–1949 年《天风》

[1] 张忠：《民国时期成都出版业研究》，成都：巴蜀书社，2011 年，第 94–95 页。

[2] 董宝光：《吴耀宗和〈天风〉周刊的主编们》，第 225 页。

[3] 1945 年 8、9 月，国统区新闻出版行业为争取新闻出版自由组织起“拒检运动”。10 月 1 日，国民党当局迫于舆论压力，正式宣布废止战时新闻出版检查制度。

[4] 王翔：《从〈天风〉看中国激进基督徒的政治表达（1946–1949）》，《二十一世纪》网络版：61（2007）。



主要编辑人员的生平经历中，如创刊人吴耀宗在 20 世纪 30 年代自思想上由认可“唯爱主义”转向“社会主义”后，政治上支持社会革命，与中共保持密切联系，对于共产党解决中国问题的道路相当认可。首任主编陈新桂曾办刊物《星期》“针砭时弊，抨击国民党政府的腐败”，主办《天风》时“写过中国基督教应与帝国主义割断联系的文章”。从思想信仰上看，叶启芳对社会主义思想颇有好感，曾花费大量精力翻译西方社会主义思想的著作。王季深和吴耀宗的思想颇为接近，在信仰基督教的同时也深受唯爱主义、唯物主义思潮的影响。可以说，创刊人吴耀宗和上述主编的政治倾向是显而易见，因而决定《天风》刊发内容的“风向”。需要说明的是，该刊在 1945 年创刊初期，即在抗战胜利前夕以及国共政争形势尚不明朗之时就持此政治立场，反映了教会内部一批基督徒知识分子在时局转换中的政治抉择。

随着 1949 年 10 月中华人民共和国成立，《天风》刊载的内容也随着时代变迁发生深刻的变化，尤其是三自爱国运动兴起后主动承担起了“喉舌之责”，[1] 为推动教会的三自革新作了大量舆论宣传与思想引导工作，进而于 1954 年成为中国基督教三自爱国运动委员会的机关刊。

参考文献

《天风》周刊（1945–1951）。

《林永俣调任天风周刊主编》，《协进》1948 年 12 月 16 日第 7 卷第 7 期。

《王季深致钱新之函》（1947 年 12 月 18 日），载彭晓亮、董婷婷编注：《上海市档案馆藏近代中国金融变迁档案史料汇编 钱新之卷往来函电集》，

[1]“俾各地同道得以通过本刊交流经验，使本刊在全国基督教革新运动中略尽喉舌之责，是为至幸！”《学习广州同道的工作经验》（社论），《天风》252（1951 年 2 月 24 日）：1。

上海：上海远东出版社， 2015 年。

《中国社会科学家辞典》（现代卷）编委会编：《中国社会科学家辞典》（现代卷），兰州：甘肃人民出版社，1986 年。

[美]何凯立著，陈建明、王再兴译：《基督教在华出版事业（1912–1949）》，成都：四川大学出版社，2004 年。

陈鼎文：《记通往晋察冀边区的一条秘密交通线》，载中国人民政治协商会议北京市委员会文史资料研究委员会编：《文史资料选编》第 39 辑，北京：北京出版社，1990 年。

陈建明：《近代基督教在华西地区文字事工研究》，成都：巴蜀书社，2013 年。

董宝光：《庙寓轶闻——顾贞观寄寓千佛寺》，载中国人民政治协商会议北京市西城区委员会文史资料委员会编：《京城旧事》，北京：中国文史出版社，2005 年。

董宝光：《吴耀宗和<天风>周刊的主编们》，载北京市政协文史资料委员会编.：《北京文史资料 第 54 辑》，北京：北京出版社，1996 年。

端木蕻良：《端木蕻良文集 8 下卷》，北京：北京出版社，2009 年。

何慈洪：《华西坝上的基督徒学生》，《金大青年》1940 年第 2、3 期合刊。

胡山源：《文坛管窥—和我有过往来的文人》，上海：上海古籍出版社，2000 年。

沪江大学编：《私立沪江大学一览（民国二十四年度）》，内部发行，1935 年。

沪江大学编：《私立沪江大学一览（民国二十五年度）》，内部发行，1936 年。



金式荣：《关于我和民盟关系的回忆》，载中国民主同盟上海市委员会、政协上海市委员会文史资料委员会编：《上海文史资料选辑：上海民盟专辑》总第一一九辑，上海：上海市政协文史资料编辑部，2009 年。

流金：《政治的改造和人的改造》，《天风》1945 年 2 月 25 日第 2 期。

梦月：《抗战人生：母亲的自述》，载冯克力主编：《老照片》第 108 辑，济南：山东画报出版社，2016 年。

王季深：《从唯爱主义者转变为革命的人道主义者——缅怀吴耀宗先生》，载中国人民政治协商会议文史资料研究委员会编：《文史资料选辑》（第 92 辑），北京：文史资料出版社，1984 年。

王季深：《上海文化服务社创办三年回忆》（根据王揆生遗稿整理），载中国人民政治协商会议上海市静安区委员会文史资料委员会编：《静安文史》第 7 辑，内部资料，1992 年。

王季深：《我是怎样相信基督教的》，载吴耀宗编：《基督教与新中国》，上海：青年协会书局，1940 年。

王翔：《从<天风>看中国激进基督徒的政治表达（1946–1949）》，《二十一世纪》网络版（香港）2007 年第 61 期。

王志希：《“如果基督生活在今日之中国”：从<天风>杂志看基督教“本色化”与“圣经文本”（1980–2013 年）》，《鹅湖月刊》2017 年第 1 期。

王志希：《中国基督教的“圣经爱国主义”？改革开放以来的三自爱国运动、<天风>杂志与政治诠释学》，《汉语基督教学术论评》2016 年第 22 期。

易新农、夏和顺编：《叶启芳传》，广州：中山大学出版社，2007 年。

张忠：《民国时期成都出版业研究》，成都：巴蜀书社，2011 年。

郑建业：《我敬爱吴耀宗先生》，载中国基督教三自爱国会编：《回忆吴耀宗先生》，上海：中华印刷厂印刷。1982 年。

中共上海市委党史资料征集委员会、中共上海市委党史研究室编：《上海革命文化大事记（1937.7–1949.5）》，上海：上海翻译出版公司，1991 年。



An Investigation on the Editorial Staff of Christian Weekly *Tien Feng* (1945–1949)

Wenli LI https://orcid.org/0009-0007-1376-2572

School of History, Anhui University

Abstract: *Tien Feng*, which was founded in 1945, has a special and important position in the history of Chinese Christian press. It is an indispensable reference for the study of Chinese Christian history from 1945 to the present. Because of the journal's own reasons, it is unclear who the early editors were and when their tenure was. In this research, starting from verifying and sorting out the editorial staff of *Tien Feng*, relevant historical documents are collected. On the basis of this, the process of the journal from relatively simple in the early days to increasingly mature and complete is investigated.

Keywords: Editorial Staff, *Tien Feng*, Wu Yao-tsung

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0014

教会医院与近代江西地方社会
——以南昌医院为个案的考察（1897－1937）

丰慧萍 https://orcid.org/0009-0002-2505-3822

湖南师范大学历史文化学院

摘要：教会医院是近代基督教为推动医学传教所设立的重要医疗机构。近代以来，基督教新教美以美会在华创办了多所教会医院，对近代中国区域社会产生了多方面影响。南昌医院是近代美以美会在江西创办的一所代表性的教会医院。南昌医院创建时间可追溯到 1897 年，经过大约 40 年的发展，到 1937 年全面抗战爆发前已经成为江西省内颇具规模的综合性教会医院。从发展历程和地方社会关系来看，南昌医院和其它教会医院既有共通之处，又有自身特别之处。在教会医院本土化的趋势下，南昌医院也顺应时势，逐渐本土化。该院与地方社会的互动，客观上促进了江西地方社会变迁，对近代江西的医疗卫生、风俗习惯、慈善救济和对外关系产生了深远影响。

关键词：南昌医院、基督教、近代江西、社会变迁

DOI：http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0015



引言

江西是美以美会在华的重要传教区域之一。1867 年，美以美会传入江西，首先在九江立足，后逐渐沿赣江伸张至江西内地，在瑞昌、南昌、樟树、南城等各城镇先后成立教会。1912 年，美以美会江西年议会成立，以九江、南昌为大本营。[1] 美以美会在南昌不仅建造教堂进行布道活动，还开办学校和医院以辅助布道。南昌医院（Nanchang Hospital）即是美以美会在南昌设立的一所教会医院。作为省会南昌创办最早、规模较大的综合医院，南昌医院与近代江西社会各界联系密切，对区域社会变迁产生了重要影响。关于美以美会南昌医院，学术界仅在相关论著中对其发展概况有简单介绍或论及，少有对其与地方社会关系的深入探讨。[2] 本文拟在发掘相关教会文献的基础上，对美以美会创办的南昌医院进行个案研究，揭示教会医院与地方社会的关系。

一、美以美会南昌医院的发展历程

美以美会是近代较早来华传教的美国差会，1847 年由福州传入中国，随后在福建、华东、华北和华中等地区积极开拓传教事业。[3] 1867 年，美以美会经

---

[1] 丁先诚总编辑、力宣德等编辑：《中华基督教卫理公会百周纪念册：1847–1947》，出版地不详：中华基督教卫理公会百周年纪念编辑委员会，1948 年，第 56 页。

[2] 黄志繁、周伟华的《近代基督教新教江西美以美会研究》（《南昌大学学报（人文社会科学版）》2008 年第 4 期），胡水印的《江西近代教会医院概述》（《中华医史杂志》2003 年第 2 期）等，部分内容涉及南昌医院的发展概况；此外，相关医院院志、江西省地方志等书籍涉及到近代美以美会南昌医院的发展历程，如江西省人民医院编《江西省人民医院志》（江西省人民医院内部刊行 1997 年），《江西省卫生志》编纂委员会编《江西省卫生志》（黄山书社，1997 年），《江西省宗教志》编纂委员会编《江西省宗教志》（方志出版社，2003 年），南昌市地方志编纂委员会编《南昌市志》（7）（方志出版社，1997 年）等。

[3] 根据《中华基督教卫理公会百周纪念册》的中华卫理公会各年议会分布区域图，差会先后在华成立福州年议会，华东年议会，华北年议会，兴化年议会，华中年议会，华西年议会，延平年议会，江西年议会，山东年议会，张家口临时年议会。1912 年，江西年议会成立。

九江进入江西开创传教事业。相比其他在赣的新教教派，美以美会更加注重医疗布道，在江西开办了多所医疗机构。[1] 在近代江西，西方教会兴办了 8 所综合性的教会医院，美以美会创办的就有 3 所，南昌医院是其中之一。[2] 1897 年，为方便当时留美归来的女医生康爱德（Ida Kahn）来往南昌、九江两地之间时坐诊，美以美会传教士与康爱德合议在南昌城内开办一个临时西医诊所。这就是南昌医院前身。此后在适应地方社会的前提下，南昌医院不断发展，逐渐成为近代江西历史上首屈一指的综合医院。南昌医院的发展可以分为以下三个主要时期。

（一）初创时期（1897–1911）

近代美以美会在江西创办教会医疗机构，是凭借中外不平等条约得以实现的。1858 年，清政府被迫分别与英、法、俄、美四国签订不平等的《天津条约》，获得在内地自由传教的特权。如中法《天津条约》第十三条明确规定“备有盖印执照安然入内地传教之人，地方官务必厚待保护，凡中国人愿信奉天主教而循规蹈矩者，毫无查禁，皆免惩治”。[3] 1860 年，中法《北京条约》第六条更赋予了外国传教士“在各省租买田地，建造自便”的特权。[4] 1861 年，九江正式开埠通商，为美以美会进入内地江西传教提供了一个突破据点。1867 年，美国美以美会海外传教总会（The General Board Foreign Mission of the Methodist

[1] 根据《中华归主》的统计，1920 年江西省教会的外国职员中有男医生、女医生、护士 8 人，其中美以美会有 4 人；在江西省教会的中国职员中，宣教会医务职员总数共计 126 人，其中美以美会有 113 人。可见，美以美会在江西较为重视医药布道工作。（中华续行委办会调查特委会编，中国社科院世界宗教研究所译：《中华归主》第 1 卷，北京：中国社会科学出版社，1987 年，第 271 页。）

[2] 《江西省卫生志》编纂委员会编：《江西省卫生志》，合肥：黄山书社，1997 年，第 220 页。剩余两所分别是九江但德福医院和九江生命活水医院。另外，美以美会还在南昌创办了南昌妇幼医院，但非综合医院。

[3] 王铁崖：《中外旧约章汇编》第 1 册，北京：三联书店，1957 年，第 107 页。

[4] 王铁崖：《中外旧约章汇编》第 1 册，第 147 页。



Episcopal Church）派遣赫斐秋牧师（Rev. Virgil C. Hart）和陶德牧师（Rev. Elbert S. Todd）经福州来到九江开创江西传教事业。[1] 起初，赫斐秋和陶德以“九江不准登陆，迫至江北孔垅成立教会”，二人基本上没有多少工作可做。[2] 1877 年，曾作为医学传教士去福州开拓医药传教的会督怀礼（Isaac W. Wiley）来九江视察后，认为此时九江应该与福州分开。[3] 此后，美以美会在江西的发展较快，传教范围不断扩大，在各地建造教堂的同时，还开设学校和医院。

和在其他省份创办的教会医院相比，美以美会南昌医院创办时间较晚。这与近代江西的严重排外倾向有密切关系。这种排外倾向直接反映为江西地方民众的反洋教行为，因而基督教起初在南昌的宣教工作不易开展。“从 19 世纪 60 年代巡抚沈葆桢力拒法国传教士罗安当（Antoine Anot）开始”，南昌地方民众在相当长时期内一直沿袭这种反洋教的传统。[4] 虽然这些官员明面上都表示按照清政府上谕“持平处理”民教事件，不过私下仍然暗中支持、袒护南昌士绅的抵制洋教行为，士绅又煽动民众进行抵抗洋教，由此南昌地区从官绅到民众形成了强烈、一致的反洋教环境。有传教士不禁感叹当时“外人之不受欢迎，及与华人接近之困难，甚至遭人辱骂逼迫”。[5] 教案的频发导致江西传教环境不甚乐观。1897 年，九江美以美会因其在江西省城及谢埠、幽兰塘、荏港、泾口五处教堂“均有居民入内滋嚷”，不得不请求地方官员“出示严禁，晓谕教堂左近，以免滋嚷生事”。[6] “由于当地人士之激烈反对”，直到 1899 年，美以美会等才进入江西省会南昌。[7] 20 世纪初期，南昌反洋教的社会传统在抵制西方传教士进入

[1] 《江西省宗教志》编纂委员会编：《江西省宗教志》，北京：方志出版社，2003 年，第 321–322 页。

[2] 丁先诚总编、力宣德等编辑：《中华基督教卫理公会百周纪念册：1847–1947》，第 56 页。

[3] 《江西省宗教志》编纂委员会编：《江西省宗教志》，第 322 页。

[4] 杨雄威：《杯酒之间：清末南昌教案研究》，北京：社会科学文献出版社，2018 年，第 31 页。

[5] 丁先诚总编、力宣德等编辑：《中华基督教卫理公会百周纪念册：1847–1947》，第 56 页。

[6] 《示安民教》，《申报》1897 年 5 月 31 日，第 1 版。

[7] 中华续行委办会调查特委会编，中国社科院世界宗教研究所译：《中华归主》第 1 卷，第 266 页。

南昌从事传教活动方面仍然发挥着一定作用。1906 年南昌教案爆发，关于南昌排外的议论达到顶峰，一些在华西方报刊甚至称其为一座排外之城，传教士在那里死里逃生。[1]

19世纪末20世纪初，美以美会就是在这种环境下在南昌开办了医药事业。1897 年，在美国学医的中国女留学生康爱德、石美玉（Mary Stone）毕业回国，在九江创办医药事业。不久，"康爱德又在南昌设立私人医疗工作"。[2] 此后，随着民众对于西医的接受程度越来越高，美以美会在江西的医药传教事业开始出现转机。1903 年，美以美会派遣传教士贾尔思（M. R. Charles）到南昌接替康爱德，发展南昌的医药传教工作。贾尔思来到南昌后首先买了块地，自建了一栋房屋作诊所。他经常为当地的贫困患者提供诊治，施给一些国外常用的西药，并且采用一些西式医疗器械为当地民众实行一些小型外科手术。"一开始，人们非常害怕动手术"，不过在贾尔思的积极劝说下，患者逐渐接受了外科手术这一治疗方式。[3] 手术的成功为贾尔思带来了名声，也带来了更多的求诊量。为了适应发展需要，贾尔思以私款买了好几块土地，"决定奉献给美以美会的医疗事业"。[4] 1904 年，贾尔思的门诊接待患者已经达到 970 名。[5] 1907 年，南昌医院新楼建成，正式以南昌医院命名，医院当年接待患者总共 984 名。[6] 1908 年，贾尔思回美国休假，美以美会派美籍医生高爱理（Allie Spereer Gale，也译为高

[1] "Murder of Missionaries at Nanchang Kiangsi"，*North China Daily News*，February 27，1906，p.7.

[2] 中华续行委办会调查特委会编，中国社科院世界宗教研究所译：《中华归主》第 1 卷，第 266 页。

[3] *Minutes of the Second Annual Meeting of the Central China Mission Conference*，Shanghai：Methodist Publishing House，1908，p.40.

[4] 《江西省宗教志》编纂委员会编：《江西省宗教志》，第 371 页。

[5] 同上。

[6] *Official Minutes of the Twenty-fifth Annual Meeting of the Central China Mission and of the First Session of the Central China Mission Conference*，Shanghai：Methodist Publishing House，1907，p.30.



福气）及其丈夫高福绥（Frank Gale）来到南昌。[1] 高爱理医生一边学习汉语，一边在医院工作。1909 年，贾尔思休完假回到中国，与其从美国同来南昌的还有华安医生（J. G. Vaughan，也译作王翰），医院医务人员队伍得到扩充。在诊疗工作方面，南昌医院的接待患者数量继续保持增长；至辛亥革命前，医院一年接待患者人数已经超过 5500 名，另外医院还实施了 18 例大手术和 196 例小手术。[2] 1911 年，贾尔思被调往南京美以美会办的医院。但是，此时的南昌医院在贾尔思的管理下，已经初具规模。

1911 年辛亥革命爆发，南昌医院工作受到很大的干扰。受时局不稳的影响，"从 12 月到 4 月，这里没有外国人指导医院的医疗工作"，虽然医院内部仍在运作，但门诊部、药房暂时关闭，医务管理较为混乱。[3] 革命后，医院的医务工作很快得到恢复。

（二）扩展时期（1912–1925）

民国建立以后，南昌医院发展面临更加复杂的环境，国内政治、国际环境、医院人事等方面引起的变化对该院的发展产生了重要影响。

就国内政治而言，中国政治的发展变迁对南昌医院的发展产生了多种影响。民国初年，宗教信仰自由政策对于南昌医院的发展无疑具有积极影响。民初孙中山赣省之行一定程度上促进了赣民对于教会医院的接受。1912 年 10 月，孙中山受赣督李烈钧的邀请来赣视察，其时南昌"各街悬灯结彩，江干之列队欢迎

[1] *Official Minutes of the Third Session of the Central China Conference*，Shanghai：Methodist Publishing House，1912，pp. 9–11；《江西省宗教志》编纂委员会编：《江西省宗教志》，第 371 页。

[2] 《江西省宗教志》编纂委员会编：《江西省宗教志》，第 371 页。

[3] *Official Minutes of the Fourth Session of the Central China Annual Conference*，Shanghai：Methodist Publishing House，1912，p.71.

者数逾万人”。[1] 孙中山在九江、南昌的一些重要场合均发表了对基督教持友好态度的演说，并且参观了美以美会在当地的教会医院，盛赞这些教会医院。[2] 以孙中山当时之社会声望，这些话语无疑对南昌医院的发展具有积极影响。而且，随着宗教信仰自由政策的确立，美以美会在江西的传教范围越来越广。非基督教运动兴起后，一些教会顺应趋势决定自动取消条约保护。在此背景下，1925 年美以美会江西年议会发布宣言，表示不应再倚靠国际条约主动提出取消条约保护，“恪遵国宪上所规定”。[3] 美以美会江西年议会主动取消条约保护的宣言，一定程度上增加了江西社会对于南昌医院的好感与信任，为医院赢得了地方社会声誉。然而，由于省内政局不稳，这在一定程度上限制了南昌医院的发展。民初江西政局很不稳定，短短时间内就四易都督。[4] 随后，因为袁世凯与南方革命党人之间的矛盾逐渐加深，江西境内又发生几次重大的战事。1913 年，受二次革命影响，医院的医疗工作被迫中断了 6 周，华安医生不得不在庐山躲避 3 个月。[5] 此后，省内关于战争的谣言四起，医院也一直密切关注着国内的政治局势。[6]

就国际环境而言，第一次世界大战的爆发对于南昌医院的影响也是很明显的。首先是经费方面的问题。许多教会医院在创办早期为了吸引当地民众，采取免费或者低价的治疗收费制度，南昌医院也是如此。因此，早期南昌医院的

---

[1]《孙中山抵赣纪详》，《申报》1912 年 11 月 1 日，第 6 版。

[2]《孙中山参观康氏医院》，《通问报:耶稣教家庭新闻》523（1912）：2。

[3]《美以美会江西年议会自动取消条约保护宣言书》，《兴华》22（47），1925：24–25。

[4] 李烈钧著；文明国编：《李烈钧自述 1882–1946》，北京：人民日报出版社，2011 年，第 21 页。

[5] *Official Minutes of the First Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：Methodist Publishing House，1913，p.45；《江西省宗教志》编纂委员会编：《江西省宗教志》，第 372 页。

[6] *Official Minutes of the Sixth Annual Session of the K iaugsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：Methodist Publishing House，1922，pp. 68–69.



收入来源主要依靠教会对医院的拨款补助，而这部分资金主要来自国外教徒的捐款。由于第一次世界大战的爆发，美以美会南昌教会从国外筹集资金的途径受到阻碍，影响了南昌医院的正常运作，医院面临着财务危机。其次是医院扩建方面的问题。华安医生任医院院长后，对于医院业务逐渐熟悉，在他的主持下，医院院务逐渐兴盛起来。但好景不长，由于妻子的离世，华安不得不返回美国，后来由于一战的爆发，"战争阻止了他离开美国"。[1] 此前在南昌时，华安曾计划筹建南昌医院新大楼，1918 年"新医院的地基已经打好，所有的建筑材料都在手边，但是由于华安医生在美国无法回来，扩建工作被推迟"。[2]

最后，医院人事变动给医院的日常工作增加了不稳定因素。创办初期，医院内部负责人变动较为频繁，原因主要有二：一是差会要求的正常工作调动。如 1911 年底南京美以美会办的医院要求贾尔思去南京，华安医生被年议会正式任命为医院负责人。面对这样一个体系庞大的教会医院，这无疑给"缺乏经验"的华安医生提出了挑战。二是负责人因自身或家庭原因而离职。华安医生自 1912 年开始主持南昌医院日常工作，至 1916 年由于家庭缘故返回美国。频繁的人事变动，直接影响到医院的正常运作和发展。华安离开之后，南昌医院的就诊人数明显减少。由于他的离职，当地政府与南昌医院签订的关于邮局工作人员医疗服务合同也随之取消，这给医院本土收入造成相当严重的损失。[3] 在此后相当长的一段时期内，南昌医院的管理工作是由高爱理医生和其他传教士代理负责，南昌医院没有一个常驻医院的专门负责人。医院代理院长力宣德（George Carleton Lacy）就曾在 1917 年的医院年度报告中抱怨，由于他住在

---

[1] *Official Minutes of the First Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：Methodist Publishing House，1917，p.54.

[2] *Official Minutes of the Second Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：Methodist Publishing House，1918，p.66.

[3] *Official Minutes of the Fifth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference Session of the Central China Annual Conference*，Shanghai：Methodist Publishing House，1915，p.52.

抚州，平时相隔一个月或六个星期才会来南昌处理记账等业务。南昌和抚州之间的来回奔波，让力宣德意识到有一位常驻传教士负责的重要性，即可以不断地给予医院监督和帮助。[1] 一直在南昌医院任主治医师的高爱理，期间也担任过医院的代理负责人。高爱理日常除了在医院要照顾病患、主刀手术之外，有时还要为城里所有的传教士家庭提供医疗服务，成为医院代理负责人后还要主持医院工作。作为一位已婚女医学传教士，高爱理还要承担来自家庭的责任。如何兼顾传教工作和家庭责任之间的平衡，这实际也是很多在华已婚女医学传教士常常面临的选择和矛盾。上述几位都有其他兼职，实际上并不能将全身心投入医院管理工作。因此，一旦发生变故，医院管理工作则难以兼顾。例如，1915 年由于药品价格上涨，"医院财政捉襟见肘，情况变得越来越尴尬"；但是，这一年"每天到门诊部看病的人数并没有下降，反而呈现出正常的增长"，直接导致医院病床、手术设施等供不应求，给医院的医生和护士造成了不小的工作负担。[2]

上述的情形变动给医院带来一系列问题，其中最突出的问题是医院的规模不能满足病患逐渐增长的需求。解决这个问题关键在于扩建新医院，这成为医院历任负责人的共识。华安医生首先提出了新医院建设计划，对医院以后的发展方向起到了重要作用。早在 1911 年，华安医生开始计划筹措资金建栋二层带通廊的新楼，同时增添医院设施，总共预计花费两万元。[3] 虽然南昌医院这一期间已经采取了收费制度，但直到抗战前，其经费来源都是"半由美国接济，半由病人收入，以资挹注"，尚且不能实现自给自养。[4] 所以，短期内要筹集建筑

---

[1] *Official Minutes of the First Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：Methodist Publishing House，1917，p.54.

[2] *Official Minutes of the Fifth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference Session of the Central China Annual Conference*，Shanghai：Methodist Publishing House，1915，pp. 52–53.

[3] 文中所有"元"这一货币单位，根据美以美会江西年议会会议报告标明，系指墨西哥银圆（Mex.）。

[4] 江西省政府统计室：《江西年鉴》，南昌：江西省政府统计室，1936 年，第 417 页。



新医院的资金大部分来自国外的捐助接济。1914 年，美国的凯特（Francis X. kreitler）答应捐助资金建设新医院，还承诺每年捐一笔固定数目的经费。[1] 在此种情况下，华安医生认为新楼的建设资金已经筹足，随即赴上海采购原材料。不久，他便匆匆返回美国，刚刚开工的新医院只好“搁置一边”。[2] 1922 年，美籍传教医生柏来澄（G．E．Blydenburgh）被派来南昌医院，他决定恢复华安医生原来制订的新医院建设计划。同年，南昌医院收到美以美会总会 5 万元的资金援助，这笔资金由美国的恩赛家族（Ensign Family）捐助。在设备购买方面，恩赛家族还额外提供了 5000 元，并承诺在不久的将来会提供更多资助，这为新医院的建设资金提供了保障。[3] 1923 年 9 月，美以美会总会批准实施新医院建设方案，随后新医院建筑开始施工。1925 年，南昌医院新楼完工。以上表明，南昌医院的发展与几任医院负责人的个人努力密不可分。另外，教会的资金援助也在南昌医院的扩建当中发挥了重要作用。

除扩建新医院之外，南昌医院医疗卫生服务水平也有很大提高。南昌医院的医务人员不断得到充实。1918 年，南昌医院只有一名中国医生和一名外籍医生。1922 年，柏来澄医生来到南昌医院，从事内科和眼科治疗。1923 年，张医生（Y．T．Chang）、杨医生（C．S．Yang）和李医生等三位华人医生来到南昌医院。不久，芜湖弋矶山医院的李必医生（W. E．Libby）和顾爱蓝医生（Lillian Cookson）先后被派往南昌医院，从事外科、助产和妇科治疗。此后，毕业于湘雅医学专门学校的医生吴绍青来到南昌医院。医院主治医师人数的增加，缓解了医院接诊量越来越多带来的压力。在科室分工方面，由于医师的治疗专攻方向各有不同，南昌医院的科室分工重新进行调整。1922 年，医院设有

[1] 《江西省宗教志》编纂委员会编：《江西省宗教志》，第 372 页。

[2] 同上。

[3] *Official Minutes of the Ninth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：The Commercial Press，LTD，1925，p.235.

内科、外科、眼耳鼻喉科、妇产科四个专科门诊，能够解决大部分前来求诊的患者的需求，有效提高了医院的医疗水平和服务质量。[1] 在护理方面，南昌医院护理工作也较以前大有进步。1924 年，受过正规教育的正式护士彭英美（E. K . Pennepacker）从华语学校毕业，来到南昌医院工作。在她的帮助和指导下，医院护理工作逐步正规化，护士每天都要测量患者体温和脉数，观察患者病情。同年，南昌医院附设护士学校成立，并在中华护士会注册登记。[2] 该校教授学生疾病分类、手术操作、检查护理等系统性的护理课程，专门为南昌医院培养护士。在医院管理方面，柏来澄医生在 1923 年担任南昌医院的负责人期间，决定实行病例记档制度，将病患在医院的诊治和护理情况等记录存档保管。这一举措使得南昌医院“第一次能够有一个真实的医院病例记录档案，正确地记录和编号”，加强了医院对患者的信息管理。[3]

此外，南昌医院的设施也逐渐现代化。医院安装了自来水系统，房间水泥地被铺上木板，照明设备和消毒设备陆续投入使用。这些进一步提高了医院的运作效率。

（三）全面发展时期（1926–1937 年）

1926–1927 年南昌医院度过了一段艰难时期，医院的医疗工作受到极大影响。1926 年 9 月初，北伐军攻入南昌；受战争的影响，“南昌省会，两经兵燹，市廛焚烧，大半罹兵革而死者，尤难数计”。[4] 城内大批受伤人员就近转入南昌医院，“医院人满为患，工作人员超负荷工作”；在此情况下，南昌医院不得不

[1] 胡水印：《江西近代教会医院概述》，《中华医史杂志》2（2003）：117。

[2] 《江西省宗教志》编纂委员会编：《江西省宗教志》，第 373 页。

[3] *Official Minutes o f the Seventh Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：The Commercial Press，1923，p.88.

[4] 《江西和平公会电》，《申报》1926 年 11 月 6 日，第 6 版。



登报紧急招募职员向社会求助。[1]

1927 年，受到 3 月 24 日南京事件的影响，南昌医院的柏来澄、李必、彭英美等外籍医务人员离开南昌，医院的医疗工作受到严重影响。[2] 8 月 1 日南昌起义后，南昌医院收容了约 120 名受伤的士兵，医院到处挤满了士兵。同时，医院内部也遭遇到了“厨师罢工”。在此紧张混乱情况下，南昌医院成立了行政委员会，解除了罢工事件带给医院的不利影响。[3] 虽然南昌医院在这段时期内的工作受到极大影响，但医院应对重大事件的能力得到了提高。另外，医院诊治受伤的官兵收取一定的费用，这些额外收入支撑着医院继续运营。1928 年后，南昌的政治局势逐渐稳定，柏来澄医生等人回到南昌医院，医院的一切工作都逐渐恢复正常。至抗日战争全面爆发之前，医院的医疗、管理、其他业务工作得到进一步改善，医院进入全面发展时期。

在医疗方面，南昌医院一直致力于提高自身的医疗水平以满足地方的需求。这表现在扩建医院、增加科室、购置新设备等方面。1929 年，新的南昌医院大楼竣工，举行新院落成典礼时“中外人士参加者计五百余人，政府各机关及民众团体均派有代表列席”，现场“掌声雷动”，场面十分盛大。[4] 医院新大楼里面“电灯、蒸汽、暖气、水电等现代设备都非常便利、齐全”。[5] 医院内外各科和化验室设置方面，均力求完备。除了扩充医院常设的耳鼻眼喉各科，医院还注意到

---

[1] “Nanchang Hospital In Message Sends Call For Workers”, *The China Press*，November 13，1926，p.8.

[2] *Official Minutes of the Eleventh Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：The World Book Co., LTD., 1927, p.472.

[3] “Susan Toy Ensign Memorial Hospital”, *Chinese Medical Journal*，Vol.41,No.10（1927），pp. 874–876；*Official Minutes of the Eleventh Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai: The World Book Co., LTD., 1927，p.473.

[4] 《美以美会南昌医院新院落成典礼盛况（江西）》，《兴华》26（45），1929：34。

[5] *Official Minutes of the Thirteenth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：Methodist Publishing House，1929，p.85.

了育婴和妇产工作。吴绍青院长认为，“我国对于育婴及生产一科，尚鲜注意，以致婴儿死亡率甚高，深为可惜”。有鉴于此，南昌医院决定积极扩充产科，将新院三楼专门开辟为“女病室”，“使一般妇女知科学育儿方法和产前产后摄养之道”。[1] 此外，南昌医院还在吴绍青医生的影响下，开设了麻风科。至抗日战争初期，医院总共设有内科、外科、产科妇科、眼耳鼻喉科、皮肤病、麻风、牙科等，南昌医院的科室设置已经较为完备。[2] 而且，医院还注意购置必要的设备，于 1929 年购置了一台法国产 X 光机，“用于造福患者”。[3]

在管理方面，医院的管理工作得到了重要改进。1929 年，吴绍青医生在任院长期间，颁布了一套管理来访者和住院病人的规章制度，包括设立挂号室、收费处等。这些管理措施使医院日常工作的许多细节都得到了改进，管理制度愈加规范化。医院还设立了业务经理的职位，这一工作“无疑是朝着改进医院管理方法迈出的一大步”。[4] 历史记录归档、报告、诊断卡、药械库存和供应记录的填写一直以来是医院管理人员的一大负担，到 1930 年这项工作专门由业务经理负责，这样就避免了医务人员额外处理医院管理业务的问题。

此外，医院还扩展了其他业务。这主要包括以下几方面：一是创办真毅高级护士训练学校。1928 年，医院将原来的护士学校改办为“真毅高级护士训练学校”，并于 1931 年在中华护士会正式注册。随后，医院一直对学校的课程内容进行扩充，以符合中华护士会的正规护理标准。[5] 二是创办南昌麻风病医院。

---

1 《美以美会南昌医院新院落成典礼盛况（江西）》，《兴华》26（45），1929：35。

2 梅国桢：《南昌医院民国廿八年工作报告》，《中华医学杂志》26（3），1940：315–322。

3 *Official Minutes of the Thirteenth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：Methodist Publishing House，1929，p.86.

4 *Official Minutes of the Thirteenth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：Methodist Publishing House，1929，pp. 85–87.

5 *Official Minutes of the Nineteenth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：The World Book Co.,LTD.，1935，p.217.



麻风医院的前身为 1926 年南昌医院开办的麻风病人收容所。为使麻风病患者“有所归宿，不致贻毒社会”，南昌医院吴绍青医士于 1929 年发起，并联合江西数位慈善家筹募资金，准备设立一所麻风病院。1931 年，麻风病院建立于南昌郊外青云谱附近，内有管理员事务所、饭厅、看护住宅、浴室、大礼堂、平房等，可容纳麻风病人六十余人。后由于该院经费困难，于南昌医院附设分诊处一所，“俾凡不能赴院住治之麻风，皆可往该处诊治”。[1] 三是开展公共卫生运动。受时代环境影响，南昌医院除为本地民众提供医疗服务之外，还在本地积极开展公共卫生运动。南京国民政府建立后，积极开展公共卫生建设。在此背景下，南昌医院积极配合政府当局推行防疫工作，如种痘及其它传染病预防注射等。1929 年，在南昌市政府的支持下，医院免费为市民接种了大约三百支痘苗。[2] 1932 年夏，江西南昌、乐平、抚州等地区先后爆发大规模霍乱，患者上吐下泻，数小时内即毙命，“死亡人数，动辄千计，薄皮棺材，均供不应求，诚惨事也”。[3] 南昌医院“不仅在疫情中全力救治患者，还与当地政府卫生部门合作为当地民众预防接种”。[4] 医院当年也“因为全力支持南昌市的霍乱防治运动而受到政府表彰”。[5] 除了在特定背景下参与当地社会的疫情防控，南昌医院还在提升市民健康和普及公共卫生知识方面与市政府合作。医院经常在美以美会南昌教会各个教堂举办健康讲座，并多次受政府机构的邀请，就公共卫生问题发表演讲。[6]

---

[1] 江西省政府统计室：《江西年鉴》，第 419 页。

[2] *Official Minutes of the Thirteenth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：Methodist Publishing House，1929，p.87.

[3] 万友竹：《虎入江西噬人》，《广济医刊》9（9），1932：6–7。

[4] *Official Minutes of the Sixteenth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：Methodist Publishing House，1932，p.35.

[5] “Susan Toy Ensign Memorial Hospital, M. E. F. B., Nanchang, Ki. 1932.”， *Chinese Medical Journal*，Vol.48,No.2（1934），p.195.

[6] *Official Minutes of the Thirteenth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：Methodist Publishing House，1929，p.87.

1920年代，在非基督教运动影响之下,国内众多的教会医院逐渐走上了本土化道路，南昌医院也不例外。作为一所教会医院，南昌医院受到美以美会江西年议会的直接管辖，主要表现为早期医院院长这个重要领导职位一直由外国人担任。1928 年后情况发生改变，医院院长这一职位开始由华人担任，吴绍青医师作为南昌医院的首任华人院长，一直担任至抗日战争胜利。南昌医院经费来源变化也能够反映出南昌医院的本土化倾向，本土收入的占比越来越大，外国拨款的占比相应的越来越小。医院创立早期，由于本地接诊收入单一且微薄，难以支撑医院的日常运营，因此医院运营经费多依赖于教会拨款。随着南昌医院业务量逐渐增加，常规的接诊收入得到提高。同时，医院还经常收到江西地方社会的慈善捐款。这些进一步证明“医院在当地的收入稳步增加，而来自本国的拨款则相应减少”。[1] 以上表明，南昌医院顺应时代潮流，逐渐本土化，逐渐成长为一所江西的本土医院。

到全面抗日战争爆发前，南昌医院经过近40年的发展，已经成为一家颇具规模的综合性教会医院。该院“一切设备颇为完善，历年治活病人甚众，深得社会上一般人士所信仰”，因此其与地方政府有着密切的关系。[2]

二、美以美会南昌医院与近代江西地方社会

南昌作为江西省会，对周边城市影响很大，因此在近代江西占有重要的地位。为方便传教，美以美会在南昌创办了 2 所教会医院。作为美以美会在江西最重要的一所教会医院，南昌医院受到美以美会江西教会的直接管辖。医院不仅依靠教会拨款资助维持运作，其负责人还需要定期参加江西年议会汇报情况;另外，医院还有专门的牧师负责传教工作，包括给医院患者分发和宣讲经文，

[1] “Susan Toy Ensign Memorial Hospital，Nanchang，Methodist Episcopal”，*Chinese Medical Journal*，Vol.40,No.10（1926），pp. 1056–1057.

[2] 江西省政府统计室：《江西年鉴》，第 417 页。



主持医院祈祷和礼拜服务，访问痊愈患者家庭等，体现出教会医院的宗教性。[1] 但是，从实际情况来看，担任牧师职位的人员一直在流动，并没有一位常驻的专职牧师持续为南昌医院提供服务。因此，虽然南昌医院负责人一直有意识地想要沿着医药传教这条路线尽可能多地发挥作用，但从医院传教工作的实际成效看，“医院并没有被充分利用为一个传教场所”，福音工作“远远没有达到预期的目标”。[2] 相反，作为近代江西创办较早、规模较大的一所综合医院，南昌医院在医疗卫生方面发挥了积极的作用。同时，医院在本土化的过程中，与当地社会建立了广泛而密切的联系，客观上对近代江西地方社会产生了多方面影响。

（一）推动江西近代医疗事业的发展

江西近代医疗事业的发展始于教会医院，其中美以美会南昌医院贡献和影响显著。该院通过医疗卫生、医学和护士教育等工作，促进了近代西医在江西的传播，为近代江西地方培养了众多医护人才，促进当地中西医的交流和结合。

在疾病救治方面，南昌医院将西方的医药技术和医疗制度运用于日常诊治中，促进了西医在江西的传播。在医疗技术方面，南昌医院在当时南昌乃至江西各医院中一直处于领先地位。1920 年代，南昌医院在省内就首先开展了胃切除、剖腹产、白内障摘除等手术，也是省内较早引进和使用 X 光机的医院。1932 年，南昌医院开始采用当时较为先进的人工气胸法手术治疗肺痨（即肺结核）。[3] 医院内科当时以治疗肺痨而著称。另外，医院还在院内开设了西药房。西药的功能疗效，一定程度上促使民众对于西药的态度逐渐由怀疑转为信任。

---

[1] *Official Minutes of the Third Session of the Central China Conference*，Shanghai：Methodist Publishing House，1912，p.59.

[2] *Official Minutes of the Fifteenth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：Methodist Publishing House，1931，p.73.

[3] 《江西省卫生志》编纂委员会编：《江西省卫生志》，第 235 页。

作为一所西医院，南昌医院使用一些国外常用的医疗器械和西药等为当地民众进行诊治，因效果显著，逐渐受到了地方民众的欢迎。医院逐年增长的门诊量即是最直接的反映（见表 1）。在医疗制度的建设方面，南昌医院通过采用科学的管理制度提高了医院的服务水平。1923 年，医院采用了病例记录档案方法，此办法记录病例数据，覆盖面广，可追溯时间长。当年医院即通过详细记录显示，有 2560 名学生、2737 名士兵、1995 名穷人、16 名麻风患者接受了治疗。这些病例记录表明，“受伤的士兵使得住院病人数量大幅增加”，造成了一种医院经营状况改善的虚假现象。[1] 通过翻阅记录病例的档案，医院可以较为准确地了解当年的经营状况，对于制定医院发展规划有所裨益。1929 年，吴绍青任医院院长期间完善了医院管理来访者和住院病人的规章制度，如病历书写、挂号、收费等。据吴绍青当年报告称，这一套规章制度“不是为了医院自己的方便而制定的，而是为了受医院治疗的患者的利益”，这将使患者“受益无穷”。[2] 此外，医院“患者每天实行量体温和脉数在当时南昌被认为是新鲜事”。[3] 由此可见，作为一所西医院，南昌医院在西医传播方面发挥了重要的作用。

表 1：1908–1936 年南昌医院住院、初诊、复诊病人数量一览表 单位：人

年份	初诊	复诊数	住院数	年份	初诊	复诊数	住院数
1908	2465	75	—	1923	6677	19019	196
1909	2222	908	—	1924	6664	16738	383

[1] *Official Minutes of the Seventh Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：The Commercial Press，1923，p.89.

[2] *Official Minutes of the Thirteenth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：Methodist Publishing House，1929，p.85.

[3] 《江西省宗教志》编纂委员会编：《江西省宗教志》，第 373 页。



1910	2980	2502	64	1925	6672	22499	385
1911	4636	6345	70	1926	—	—	—
1912	2374	4231	48	1927	2651	7564	416
1913	3340	8232	118	1928	3444	9331	584
1914	4464	12234	75	1929	4042	10394	671
1915	4534	12614	109	1930	5500	12187	923
1916	4545	9760	196	1931	—	—	—
1917	3374	7730	54	1932	8665	21093	1552
1918	2685	6613	55	1933	9267	19510	1625
1919	3227	8118	105	1934	—	—	—
1920	5326	15083	101	1935	12422	14836	2175
1921	4435	11743	129	1936	10883	23874	2182
1922	5664	15735	320				

资料来源：《江西省宗教志》编纂委员会编：《江西省宗教志》，方志出版社，2003年；*Official Minutes of Annual Session of the Kiangsi Mission Conference of the Methodist Episcopal Church*，1913–1915；*Official Minutes of Annual Session of the Kiangsi Annual Conference Of the Methodist Episcopal Church*，1917–1936。

南昌医院在发展过程中为地方社会培育了一批医护人才，这与医院的几任

管理者的重视分不开。高爱理担任医院主治医生时期，为了缓解医院的护理压力，曾亲自训练年轻的小伙子充作护士，每周固定数小时，又购买大量的医学护理书籍作为教材。[1] 南昌医院附设的护士学校，原本设立的直接目的是专门为南昌医院培养护士，但其客观上也为江西训练出一批专业护理人才。柏来澄医生在管理院务期间，还选派优秀医务人员进修外科、化验、药剂学专业。1923 年，医院派出两名护士分别前往湖北和浙江基督教办的医院学病毒检验和药房配剂。[2] 1929 年，医院又派药房员工朱某到齐鲁大学接受正规的药剂学培训。[3] 这种做法有助于医院建立一支高效的医院技术人员队伍，受过培训的人员可以继续留任医院，或者去往外地行医，实际上也促进了西医的传播。

此外，南昌医院不排斥中医的态度促进了当地社会中西医交流与结合。早在 1912 年，随着南昌医院医务逐渐发达，在当地产生的社会影响越来越大，本地的一部分中医认识到西医的优越性，“开始放下他们的偏见”，甚至邀请南昌医院加入他们组成的一个红十字会，主张把所有外科手术病例交给南昌医院诊治。院方也认为“粉状的虎爪、蜈蚣和野山羊角等中药方子，再加上一套全新现代化的消毒和手术装备，这确实是一种奇怪的组合，但一方面又极具中国从传统向现代过渡的特色”。[4] 可见南昌医院虽主张西医，但并不排斥中医，这对于以后医院开展中西医结合治疗具有一定的影响。[5]

南昌医院在南昌乃至江西全省的医疗卫生活动中贡献和影响，决定了它在

---

1 《江西省宗教志》编纂委员会编：《江西省宗教志》，第 372 页。

2 《江西省宗教志》编纂委员会编：《江西省宗教志》，第 373 页。

3 *Official Minutes of the Thirteenth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：Methodist Publishing House，1929，p.86.

4 *Official Minutes of the Third Session of the Central China Conference*，Shanghai：Methodist Publishing House，1912，p.59.

5 江西省人民医院编：《江西省人民医院志》，南昌：江西省人民医院，1997 年，第 64–65 页。



近代江西医疗卫生的重要地位。从创立时间来看，它是南昌创立最早的教会医院，与江西全省境内的综合医院比较，其创立时间较早。因此，它能够较早在江西省内进行西医传播，推动了近代江西地方医疗卫生建设事业发展。在医疗技术方面，南昌医院在全面发展时期的医疗技术水平在南昌甚至整个江西居领先地位。该院是当时最早实现现代化管理模式的综合型医院，能够开展中下腹部手术和普通五官科手术，并以精湛的肺结核治疗手术闻名江西省内和周围省份，而当时江西省内其它的教会医院普遍只能开展下腹部手术。

从医院规模上看，南昌医院在全省所有教会医院当中属于中上等。自 1924 年江西省第一所公立医院建立后，全省各县卫生院、诊疗所和省立医院相继成立，至新中国成立，江西省公、私立（教会）医院、诊所已经达到 139 所，其中相当数量的公立医院发展较为迅速。以 1934 年成立的江西省立医院为例，该院在 1935 年病床即达到 250 张，年门诊量达 4 万余人次，住院 3000~4000 人次，成为当时江西省内最大的综合性医院。另外，省立医学专科学校附属医院发展也较为迅速，到解放前夕，该院病床总共 100 张，年门诊量达 2 万余人次，住院 2000 余人次。[1] 这些公立医院最后在规模上逐渐追上甚至超越省内的教会医院。不过，以美以美会南昌医院为代表的教会医院对清末民初江西医疗卫生事业的奠基和推动作用是不容忽视的。1920 年，江西的教会医院“以每百万人口中之外国医生及病床数目而论，当推美以美会与内地会之工作最好”。[2] 在江西美以美会的所有教会医药事业当中，又属南昌医院的医药工作最好。而且，南昌医院在医疗技术、医院制度管理方面也有重要的贡献和影响。

（二）促进地方社会风俗习惯的变迁

南昌医院作为一所西医院，其治疗手段、医疗理念等与中医有很大不同。

---

[1] 《江西省卫生志》编纂委员会编：《江西省卫生志》，第 220–221 页。

[2] 中华续行委办会调查特委会编，中国社科院世界宗教研究所译：《中华归主》第 1 卷，第 282 页。

因此，随着南昌医院的发展和当地社会对西医的逐渐接受，江西地方社会的医俗、卫生习惯发生了变化。

南昌医院使用女护士护理病人，推动了江西地方社会的妇女观念和习俗变迁。中国古代社会讲求“女子不得随意出门”，“男女大防”等。因此，该院建院初期，根据尊重地方习俗的考虑，医院大多接受的是男病人，护理工作主要由经过系统训练的男工担任。1930 年，南昌医院护士培训学校成立时只有男学生被录取。1930 年之后，该校录取的年轻女性人数越来越多，男性人数逐渐减少，护理人员逐渐由女护士代替男工。其原因就在于：院方认为女性的护理工作做得比男性更为出色，“年轻女性比男性更容易适应病人的护理”。[1] 南昌医院使用女护士护理病患，一定程度有助于改变传统社会的性别观念。

另外，医院注重对当地民众良好卫生习惯的培养和营养观念的普及，对于南昌公众卫生意识的养成起到促进作用。据时人记载，民国时期的“南昌居民复杂，对于卫生，不甚注意，街道之污秽，屋宇之密迩，尤吾国人民之习惯”，随地吐痰、乱倒污水十分常见，霍乱、肺痨、血吸虫病等传染性疾病常在南昌及附近地方肆虐。[2] 以肺痨为例，南昌医院“既知此病之众多而危险，乃设法施救，每两礼拜六下午，在街分送痨病卫生各书”，1923 年专门开一布道大会，“装演痨病之事迹”，教导观众每日开窗户得新鲜空气，练习体操，要在室内设痰盂，以百分之五的石炭酸水放于啖瓶内，“凡有痨病之人，勿与之共食，食勿过冷，冬宜饮牛乳鸡蛋与脂类，夏宜多食水果”。[3] 作为肺痨治疗领域的专家，吴绍青院长也曾在一些公共场合发表演讲，倡导大众重视肺痨并且详细说明了痨病治疗办法。南昌医院这些举措对于当地社会民众养成良好卫生习惯无疑具有积极

[1] *Official Minutes of the Nineteenth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：The World Book Co.,LTD.,1935，p.217.

[2] 单议珊：《南昌医院初次演痨病之记略》，《兴华》20（15），1923：23。

[3] 单议珊：《南昌医院初次演痨病之记略》，《兴华》20（15），1923：24。



影响。

值得一提的是，最初医院对本地部分风俗习惯的包容态度，为医院在地方部分民众心中赢得了好感。1912 年的美以美会南昌医院报告记述了一种中国习俗及院方的态度。报告称，“在中国，当一个病人住进医院的时候，她常常害怕一个人来，所以除了丈夫和一两个孩子之外，她还必须带着母亲、姐妹和侍女”。因此，当一间四张床的房间被一个病人和她的亲属占据，并且除病人外这些人吃睡全部在医院时，医院院长华安选择了入乡随俗。[1] 这种友好的态度为医院赢得了当地的捐助和好名声。不过，南昌医院的这种例子毕竟是少数，对于医院的发展来说不是长久之计。但是，在清末民初南昌这样较为传统保守的地区，医院对本地部分风俗习惯的包容态度，有利于医院更好地融入南昌社会。

（三）促进近代江西慈善救济事业发展

南昌医院在创立之初，即经常为附近贫苦民众实行免费救济；后来医院实行普遍收费制度后，依然坚持为南昌底层民众提供定期的免费门诊、手术等。除此之外，医院还在城市发生疫情时提供救助，战时进行红十字救济，等等。这些具有慈善性质的救济活动，对近代江西的慈善救济事业发展具有积极影响。

南昌医院积极从事多种形式的慈善医疗救济活动。一是对医院内患者进行慈善医疗。在早期诊所阶段，贾尔思就为贫困就医的病人实行免费治疗。南昌医院实行收费制度后，依然在最大限度上坚持对贫困患者实行免费。1929 年医院报告记载，“除免费住院、免费手术外，门诊共收治免费病例 1807 例，我们希望能做比现在更多的慈善工作，但由于我们每年只有 3500 元的有限拨款，所

[1] *Official Minutes of the fourth Session of the Central China Conference*，Shanghai：Methodist Publishing House，1912，p.72.

以我们不得不谨慎地免费分发所有东西"。[1] 二是在地方社会发生疫病时提供医疗救助。1932 年，南昌爆发严重霍乱，医院不仅在治疗方面尽心尽力，而且在防护方面与南昌政府卫生部门合作，为市民注射霍乱、伤寒防疫针。[2] 抗战初期，南昌再次出现霍乱，医院给难民注射霍乱伤寒防疫针，刚开始注射第一针时由于反应太大，所以第二针第三针难民不愿意注射，医院向难民解释后仍然进行预防注射；"后来南昌伤寒流行，难民却无一被传染者"，南昌医院因而有相当大的功劳。[3] 三是进行战时红十字救治。近代历史上江西多次发生重大战事，南昌医院与江西其他教会医院，在红十字救助上发挥了重要作用。1927 年南昌起义，南昌医院不仅派护士帮助照顾红十字医院的伤员，还将原本购买 X 光机的资金用于当地红十字会医院的工作。[4]

除以上这些主要的慈善活动，南昌医院在圣诞节等西方节日期间为附近的乞丐、穷孩子等表演娱乐节目，发放坚果、水果以及卡片。[5]

南昌医院从事的这些慈善救助行为，在救治伤病、接济贫困方面发挥了积极作用，从而得到了地方社会各界的认可和支持。同时，这又促进江西地方社会支持该院的慈善救济工作。1928 年，江西省饥荒救济委员会向南昌医院提供了 2500 元的赠款，用于医院对贫困患者的慈善工作以及饥荒救济委员会工作人员和苦力的医疗护理。同年，中华麻风救济会宣布每年为南昌医院的麻风病人

---

[1] *Official Minutes of the Thirteenth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：Methodist Publishing House，1929，p.87.

[2] *Official Minutes of the Sixteenth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：Methodist Publishing House，1932，p.35.

[3] 梅国桢：《南昌医院民国廿八年工作报告》，《中华医学杂志》26（3），1940：320。

[4] *Official Minutes of the Thirteenth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：Methodist Publishing House，1929，p.86.

[5] *Official Minutes of the Fourth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：Methodist Publishing House，1920，p.72.



提供144元的捐款及额外的治疗药物。[1] 以上这些团体的捐助为南昌医院提供了相当的物质支持，帮助其开展了大量的慈善工作，进一步推动了近代江西慈善救济事业的发展。

（四）影响近代江西地方社会的对外关系

在不平等条约特权的庇护下，近代西方教会进入江西，这无可避免地会导致当地民众对教会的印象裹挟着对于西方侵略者的恶感。教会医疗机构是各差会传教事业的一部分，因此几乎任何教会医院在创办初期或者传教士医师行医诊病时，都会遭到地方民众对“洋人医院”“洋医生”“手术刀”等一切有关洋人的事物的怀疑，美以美会南昌医院也不例外。1898 年，当康爱德与一位美国女传教士走在南昌城区时，南昌的民众围住了她们，甚至有人喊康爱德为“外国人”，朝她投掷石块。[2] 民众对于外人的敌意，直接迁移到与外人有接触的华人身上，可见当时江西地方对外关系的紧张。

通过医疗诊治，南昌医院在改善近代江西地方社会对外关系方面起到重要作用。从医院自身的总体发展过程来看，它几乎没有与当地社会产生严重冲突和中外交涉，与江西地方社会相处较为融洽。[3] 南昌医院创立初期，在贾尔思的主持下，医院免费为南昌当地的贫苦患者诊治，顺利开展了一系列成功的外科手术，这极大程度上缓解了南昌对外人的敌意，一部分民众甚至对基督教产

[1] *Official Minutes of the Twelfth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：Methodist Publishing House，1928，p.64.

[2] [美]施康妮（Connie A.Shemo）著；涂明华等译：《康成与石美玉在中国的行医生涯：论性别、种族与民族的跨文化边界》，北京：科学出版社，2017 年，第 92 页。

[3] 根据医院往年年度报告，医院在地方社会只有过一次不愉快事件：1929 年一位病重的男孩接受了李必医生的治疗，然而男孩父亲对此不满，把男孩接回家治疗，后来男孩在家中病发后死亡，李必医生在南昌地方法院被男孩父亲起诉，由于没有足够的理由提起诉讼，李必最后被证明正确无罪。

生兴趣。[1] 贾尔思乐观地认为，“相信假以时日，在南昌开展的医疗工作能彻底消除目前存在的对外人的偏见和厌恶”。[2] 美以美会年议会会督甚至认为，传教士在江西的主要成就是医药传教。[3] 从中可见美以美会对于医学传教工作的肯定与重视。1910 年，南昌医院已经在地方社会民众中建立良好口碑。从病人的职业身份来看，医院病例涵盖了从高级官员到乞丐的各个阶层；从医院患者源地来看，病人不仅仅来源于省城，也来自离省城较近的城镇和村庄，甚至省内偏远的地区，“教会正在这个城市的人民心中传播越来越好的印象”。[4] 南昌医院进入扩展时期后，医院规模不断扩大，医疗条件逐渐改善，许多患者慕名前来医院治疗，其中一部分患者甚至在痊愈离开医院时会主动询问最近的美以美会教堂所在地，以便他们参加礼拜。[5] 南昌医院也成为深受在地方社会欢迎的教会医院。[6] 从以上可见，南昌医院在近代江西地方的医疗工作成效显著，它不仅有助于改变江西地方民众对教会的态度，而且影响了地方的中外关系。

南昌医院还和地方政府保持着良好的合作关系，其医疗卫生工作得到了当地政府的支持。医院早期负责人华安医生与当地政府保持密切关系。据医院 1914 年的报告，因为该院的华安医生在当地政府的邮政部门任兼职医生，所以

---

[1] *Minutes of the Second Annual Meeting of the Central China Mission Conference*，Shanghai：Methodist Publishing House，1908，p.40.

[2] *Minutes of the Second Annual Meeting of the Central China Mission Conference*，Shanghai：Methodist Publishing House，1908，p.41.

[3] 《江西省宗教志》编纂委员会编：《江西省宗教志》，第 371 页。

[4] *Minutes of the Second Session of the Central China Annual Conference*，Shanghai：Methodist Publishing House，1910，p.56.

[5] *Official Minutes of the Fourth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：Methodist Publishing House，1920，pp. 71–72.

[6] *Official Minutes of the Twentieth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：The World Book Co.,LTD.,1936，p.41.



南昌医院每年可以从政府得到 400 美元的拨款。[1] 1915 年，医院的华安医生被地方政府任命为卫生官员，参与地方刑事案件的验尸工作。1916 年 1 月，华安医生“以该院本年共治一万余症，内中军人居其大半，是于军界及普通社会均不无裨益，现因药资甚贵，经费困难”，函请昌武将军李纯“酌量补助，以维善举”，于是李纯立即捐助了银洋五百元给南昌医院。[2] 不久，华安医生因家庭原因返回美国，南昌市政府以“华君为医界钜子，数年来得其臂助甚多，感情尤洽”，特派市政厅卫生科长作为代表致辞欢送华安回国。[3] 另外，南昌政府官员也常有来医院求治的，“其中有的患糖尿病，有的溃疡症等”。[4] 南京国民政府成立后，医院同样与地方社会保持良好关系。1929 年，蒋介石为表彰南昌医院在红十字会医院中所做贡献，向医院捐赠了 7000 元。[5] 南昌市政府还和该医院订立合同，规定市内公职人员在南昌医院治疗可以享受优惠待遇，因此许多当地政府官员选择到南昌医院疗养。

综上所述，作为一所在南昌创建最早的教会医院，美以美会南昌医院在发展过程中顺应时代趋势逐渐本土化，对近代江西社会多个方面产生影响。传教和医疗是教会医院的两大主要功能。但是，在南昌医院的发展过程中，它在医疗方面发挥的作用始终大于传教方面，在传播福音上效果一般，在医疗上为近代江西留下浓墨重彩的一笔。它促进了近代西医文化在江西的传播，为江西医疗卫生事业奠定了一定基础。而且，该院与地方社会建立广泛而密切的联系，不仅见证了近代江西的历史变迁，也促进了江西地方医疗卫生、风俗习惯、慈

---

[1] 黄志繁、周伟华：《近代基督教新教江西美以美会研究》，《南昌大学学报（人文社会科学版）》：104。

[2] 《地方通信·江西》，《申报》1916 年 1 月 24 日，版期不详。

[3] 《阎处长欢送南昌医院院长本厅医员华安君回国词》，《兴华》13（17），1916：22–23。

[4] 《江西省宗教志》编纂委员会编：《江西省宗教志》，第 373 页。

[5] *Official Minutes of the Thirteenth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church*，Shanghai：Methodist Publishing House，1929，p.86.

善救济、对外关系的变迁，对于江西地方社会发展产生了重要的影响。

参考文献

丁先诚总编、力宣德等编辑：《中华基督教卫理公会百周纪念册：1847–1947》，出版地不详：中华基督教卫理公会百周年纪念编辑委员会，1948年。

中华续行委办会调查特委会编，中国社科院世界宗教研究所译：《中华归主》第 1 卷，北京：中国社会科学出版社，1987 年。

王铁崖：《中外旧约章汇编》第 1 册，北京：生活·读书·新知三联书店，1957年。

江西省人民医院编：《江西省人民医院志》，南昌：江西省人民医院，1997 年。

江西省政府统计室：《江西年鉴》，南昌：江西省政府统计室，1936 年。

《江西省宗教志》编纂委员会编：《江西省宗教志》，北京：方志出版社，2003 年。

《江西省卫生志》编纂委员会编：《江西省卫生志》，合肥：黄山书社，1997年。

[美]施康妮（Connie A.Shemo）著，涂明华等译：《康成与石美玉在中国的行医生涯：论性别、种族与民族的跨文化边界》，北京：科学出版社，2017年。

杨雄威：《杯酒之间：清末南昌教案研究》，北京：社会科学文献出版社，2018 年。

李烈钧著；文明国编：《李烈钧自述 1882–1946》，北京：人民日报出版社，



2011 年。

梅国桢：《南昌医院民国廿八年工作报告》，《中华医学杂志》26（3），1940。

《美以美会南昌医院新院落成典礼盛况（江西）》，《兴华》26（45），1929。

《美以美会江西年议会自动取消条约保护宣言书》，《兴华》22（47），1925。

单议珊：《南昌医院初次演痨病之记略》，《兴华》20（15），1923。

《示安民教》，《申报》1897 年 5 月 31 日，第 1 版。

《孙中山抵赣纪详》，《申报》1912 年 11 月 1 日，第 6 版。

《孙中山参观康氏医院》，《通问报:耶稣教家庭新闻》523（1912）。

《地方通信·江西》，《申报》1916 年 1 月 24 日，版期不详。

《阎处长欢送南昌医院院长本厅医员华安君回国词》，《兴华》13（17），1916。

《江西和平公会电》，《申报》1926 年 11 月 6 日，第 6 版。

万友竹：《虎入江西噬人》，《广济医刊》9（9），1932。

胡水印：《江西近代教会医院概述》，《中华医史杂志》2（2003）。

黄志繁、周伟华：《近代基督教新教江西美以美会研究》，《南昌大学学报（人文社会科学版）》4（2008）。

章金媛：《我了解的齐同瑞院长》，2017 年 9 月 15 日。https://mp.weixin.qq.com/s/aaX_8XYnyb8gsNyEmykOIw.

齐同瑞子女：《齐同瑞和南昌医院》，2017 年 11 月 7 日。https://mp.weixin.qq.com/s/KfBS9XvQmwgyn2UQsEfITg.

"Murder of Missionaries at Nanchang Kiangsi", *North China Daily News*, February 27, 1906, p.7.

"Nanchang Hospital In Message Sends Call For Workers", *The China Press*, November 13, 1926, p.8.

"Susan Toy Ensign Memorial Hospital, Nanchang, Methodist Episcopal", *Chinese Medical Journal*, Vol.40, No.10（1926）.

"Susan Toy Ensign Memorial Hospital", *Chinese Medical Journal*, Vol.41, No.10（1927）.

"Susan Toy Ensign Memorial Hospital, M. E. F. B., Nanchang, 1932.", *Chinese Medical Journal*, Vol.48, No.2（1934）.

Official Minutes of the Twenty-fifth Annual Meeting of the Central China Mission and of the First Session of the Central China Mission Conference, Shanghai: Methodist Publishing House, 1907.

Minutes of the Second Annual Meeting of the Central China Mission Conference, Shanghai: Methodist Publishing House, 1908.

Minutes of the Second Session of the Central China Annual Conference, Shanghai: Methodist Publishing House, 1910.

Official Minutes of the Third Session of the Central China Conference, Shanghai: Methodist Publishing House, 1912.



Official Minutes of the Fourth Session of the Central China Annual Conference，Shanghai：Methodist Publishing House，1912.

Official Minutes of the Fourth Annual Session of the Kiangsi Mission Conference of the Methodist Episcopal Church，Shanghai，China：Methodist Publishing House，1916.

Official Minutes of the First Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church，Shanghai：Methodist Publishing House，1917.

Official Minutes of the Second Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church，Shanghai：Methodist Publishing House，1918.

Official Minutes of the Fourth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church，Shanghai：Methodist Publishing House，1920.

Official Minutes of the Sixth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church，Shanghai：Methodist Publishing House，1922.

Official Minutes of the Seventh Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church，Shanghai：The Commercial Press，1923.

Official Minutes of the Ninth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church，Shanghai：The Commercial Press，LTD，1925.

Official Minutes of the Eleventh Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church，Shanghai：The World Book Co., LTD.，1927.

Official Minutes of the Twelfth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church，Shanghai：Methodist Publishing House，1928.

Official Minutes of the Thirteenth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church，Shanghai：Methodist Publishing House，1929.

Official Minutes of the Fifteenth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church，Shanghai：Methodist Publishing House，1931.

Official Minutes of the Sixteenth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church，Shanghai：Methodist Publishing House，1932.

Official Minutes of the Nineteenth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church，Shanghai：The World Book Co., LTD.，1935.

Official Minutes of the Twentieth Annual Session of the Kiangsi Annual Conference of the Methodist Episcopal Church，Shanghai：The World Book Co., LTD.，1936.



Nanchang General Hospital and Social Changes in Modern Jiangxi (1897–1937)

Huiping FENG https://orcid.org/0009-0002-2505-3822

College of History and Culture, Hunan Normal University

Abstract: Mission hospitals are important medical institutions established by modern Christianity to promote medical missionary work. Since modern times, The Methodist Episcopal Mission has established multiple mission hospitals in China, which have had various impacts on the regional society of modern China. Nanchang Hospital is an important medical institution founded by American Methodist Episcopal Mission in Jiangxi. It's earliest founding time can be traced back to 1897. After about 40 years of development, the hospital has become a large-scale comprehensive mission hospital in Jiangxi Province before the Second Sino-Japanese War in 1937. From the perspective of development history and local social relations, Nanchang Hospital and other mission hospitals have both similarities and their own unique features. Under the trend of localizing mission hospitals, Nanchang Hospital has also followed the trend and gradually localized. The interaction between the hospital and local society objectively promoted the changes in local society in Jiangxi, and had a profound impact on the medical and health care, customs, charitable relief, and foreign relations of modern Jiangxi.

Keywords: Christianity, Nanchang Hospital, Modern Jiangxi, Social change

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0015

清末民初来川传教士著述中的成都城市形象*

唐冬梅 https://orcid.org/0009-0003-7796-4959
刘虹余 https://orcid.org/0009-0000-4426-3943

成都大学外国语学院

摘要：清末民初，西方国家各差会进入中国西南地区开展传教活动。在川传教的英、美、加等英语国家传教士在传教活动中对四川地区的各个方面进行观察和书写，形成了丰富的文字著述。成都是西南地区传教士活动的中心，因此该时期的传教士著述中有大量关于成都城市形象的描写。本文以清末民初来川传教士的著述为研究材料，对传教士著述中勾勒的成都形象进行提取、整理与分析，指出传教士著述对成都的城市规模、地理位置、商业活动、城市管理、政治与教育状况等均有描述。从描写内容、所使用的词汇上看，传教士对成都城市形象的描写是积极的、正面的，在他们的描述中，成都位置优越、人口稠密、商贸发达，城市管理有序且政治、教育资源丰富，是一个"完美的省会城市"。

关键词：清末民初、传教士著述、成都形象

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0016

* 本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目"对中国经典和圣经的跨文本阅读与文化身份认同研究"（项目号：22JJD73007）子课题"19 世纪中国人对圣经的批评"阶段成果。



引言

基督教对华传教最早可以追溯到唐朝景教的传入。20 世纪之后最具规模的一次西方对华传教活动从 19 世纪初开始，一直持续到 20 世纪中叶。英国伦敦会的马礼逊（Robert Morrison）是该时期第一位来华传教的新教传教士。他于 1807 年到达广州并开始在该地传教，随后英国、美国、加拿大、意大利、法国等国家的传教士陆续进入中国。他们的活动在中国沿海（沿江）区域缓慢起步，1876 年《中英烟台条约》签订之后，开始逐渐深入内陆的中国西南地区（四川、重庆、云南、贵州）。[1] 由于中华人民共和国建立之后外交政策发生转变，传教士在 20 世纪中期开始陆续撤离中国。随着最后一批传教士从内地撤离到香港地区，这一阶段的西方教会来华传教活动亦正式告一段落。在四川传教期间，西方传教士们对四川地区的自然地理情况、风土人情、社会风貌等多个方面进行了仔细地观察和记录，形成了丰富的文字记录。

目前国内对来川传教士著述的研究主要集中在历史学、宗教学研究领域，即将来川传教士著述作为史料文献，从宗教传播史的视角对著述中所涉及到的历史事实进行详细爬梳，主要研究目的是对这一时期传教士在西南地区的活动轨迹、活动内容、产生的社会影响以及当地居民对基督教的接受情况进行梳理和呈现。目前该类研究在传教士著述和其他史料的基础上，对这一时期基督教在中国西南地区的传播及接受历史以及对当时中国社会的影响有了比较全面、详尽的阐述，亦形成了较为丰富的研究成果。清末民初来川传教士的著述不仅是基督教西南传教历史的记录，也是进入现代以来西方英语世界第一次系统地对中国西南形象进行的主动勾勒。在网络、电子媒体普及之前，图文记录（专著、报纸新闻、杂志文章等）是重要的信息传播途径，是当时人们了解外部世界的主要媒介。来华传教士对中国，尤其是对位处中国偏远内陆的西南地区的

[1] 陈建明：《近代基督教在华西地区文字施工研究》，成都：四川出版集团巴蜀书社，2013 年，第 17 页。

文字描述，是当时西方英语社会人们了解中国内地世界的重要信息来源，亦是当时乃至之后几十年内英语世界人们对遥远中国内陆构建想象的文字基础。虽然传教士的书写目的是为了服务他们的传教事业，但这些著述形成之后在英语世界的流传传播，无意中也成为当时中国形象海外传播事业的一部分。因此，这一时期来华传教士著述不仅是研究清末民初历史的史料文献，亦可成为研究中国海外形象传播的重要历史资料。成都是西方传教士在四川地区传教事业的总站点，他们在成都修整、接受培训，再去往周边崇州、乐山、彭州、自贡等地建立传教站点，并随时回到成都汇报工作、交流信息。因此，在这一时期来华传教士的著述中，有大量对成都城市的描写。传教士著述中对成都这座西南内陆城市的描述，构成当时绝大多数西方普通民众对成都城市形象集体想象的文字基础。来川传教士对成都城市形象的书写，是现代英语世界中早期成都海外城市形象的文字基础，其在英语国家中的传播亦无意中成为了早期成都形象海外传播事业的重要部分。

一、第一印象：城市规模与位置优势

几乎所有第一次到达成都的传教士都对成都优越的地理位置和丰富的自然资源进行了描述。最早一批到达成都的加拿大传教士吴哲夫(E. W. Wallace)为培训后来入川的青年传教士撰写了《四川之心》（*The Heart of Szechwan*）一书，开篇他便指出："四川省的城市很大，而且很重要。省会成都自然也是如此。它在各方面都比其他城市要好。早在 13 世纪，意大利旅行家马可·波罗就访问过它，发现它非常伟大，而且非常富有。一位现代旅行者也宣称它是目前到访过的中国最好的城市。"[1] 同样来自加拿大的传教士张天爵（N. E. Bowles）亦写到："成都是四川省的省会，位于以其名字命名的富饶平原的中心。在规模上，它与

[1] Edward Wilson Wallace, *The Heart of Szechwan,* Toronto: The Methodist Mission Rooms Young People Forward Movement Department, 1905, pp. 18–19.



现代的大城市不相上下。”[1] 英国传教士斐焕章（J. Vale）描述了成都的地理位置和形态：“从地理角度来看，成都非常重要。这座城市本身几乎位于一个肥沃的、人口众多的平原的中心，长约 90 英里，宽约 40 英里。”[2] 传教士们对成都的人口规模亦进行了详细的考查和记录。张天爵与另外一位加拿大传教士邦德（G.J. Bond）都指出当时的成都城市人口达到 50 万：“就规模而言，成都并不等同于西方国家的现代大城市，但它的人口数量却不小。进行准确的估计是不可能的；但是包括紧邻的郊区，我们一般预估有 50 万人。”[3] 根据斐焕章的考察，成都最近的周边区域的人口总数达到 500 万人：“成都本身及其四个郊区的人口估计约为 35 万人，在最初的周边地区，人口可能不少于 500 万人。”[4]

成都的城市规模和辐射周边大量人口的特殊地理位置，对传教士的传教士事业来说尤其重要。后期传教士以成都城市为中心，将传教事业往南北两个方向推进。向北在彭州建立站点，往南则陆续在仁寿、嘉定（现乐山）、荣县、自贡、泸州等地设立站点。成立于 1899 年的华西差会顾问部（Advisory Board for West China）虽然总部在重庆，但成立之后几十年内，顾问部每年的年会多半都在成都举办；[5] 后续成立的“中华基督教四川部顾问总会”（Advisory Council of the Churches of Szechwan）、“四川基督教协进会”（Szechwan Christian

[1] Newton Ernest Bowles, “Chengtu”, in *Our west China mission.* Toronto: The Missionary of the Methodist Church, The Young People’s Forward Movement Department, 1920, p.168.

[2] Joshua Vale, “The Importance of Chentu as a Mission Center”, in *The West China Missionary News*, 1906(9), p.243.

[3] Newton Ernest Bowles, “Chengtu”, p.168.

[4] Joshua Vale, “The Importance of Chentu as a Mission Center”, p.243.

[5] 1868 年开始，基督教新教各差会陆续来到四川、云南和贵州传教，云、贵、川和西藏被西方差会统称为华西地区。由于区域大、来自各国各地区的传教差会众多，为了更好的进行传教区域的划分和管理，1899 年云贵川的部分差会代表在重庆召开了华西传教士大会，决定成立华西差会顾问部协调在此区域内传教的各差会工作。当时在中国各地，还有诸多类似的协调各国差会各类在华事务的基督教联合机构。关于华西差会顾问部，可参见陈建明：《民国时期华西基督教联合机构的本色化》，载《宗教学研究》，2013 年第 4 期，第 197–206 页。

Council）等基督教联合机构均将总部设在成都，机构每年年会的举办地也几乎都设在成都。成都还有各类教会为了推进某类特殊社会工作而成立的协会，如“华西基督教教育协会”、“四川基督教教育学会（协会）”等。1907 年，由传教士在重庆创刊的《华西教会新闻》（*The West China Missionary News*）也搬迁到成都。[1] 成都成为活动在西南地区的西方传教士信息交流的中心城市。

这一时期来华传教士都经过高等教育，大部分都在国内获得博士学位，具有非常强的文字能力。除了以客观的数据呈现成都城市和周边区域的人口数据之外，他们还以文学的、细腻的笔触对成都平原的美丽的自然景色进行了描述："西边的低矮山丘清晰可见，在晴朗的日子里，甚至可以看到西北方向白雪皑皑的山峰。在平原的中间，岷江蜿蜒曲折地前进。它本身只是一条河流。但中国人的聪明才智使它的作用得到充分发挥。它所滋养的几十条水渠，又辐射出成千上万的水渠，彻底灌溉着这片大平原，并赋予它无与伦比的力量。远远望去，可以看到人们低矮的草房或瓦房点缀在土地上，每家都有泥墙环绕，并由一丛梅花状的斑竹明确界定。之间的颜色不断变化。现在是白色的水稻作物，绿色的粮食或蔬菜，金色的小麦，黄色的本地油料植物，或深红色的罂粟。"[2] 传教士们懂得以一种适合西方读者审美的方式，向读者展现一个遥远的异域城市的风貌。从远处静态的雪山到动态的河流，从白色的山峰到翠绿的竹林，再到金色的小麦、黄色的油菜田，红色的罂粟，在加拿大传教士吴哲夫的笔下，成都

[1] 《华西教会新闻》（*The West China Missionary News*），是我国近代西南地区第一份英文报刊。该刊由驻扎在西南地区的来华传教士于 1899 年在重庆创办，后迁至成都，发行范围以中国西南的四川（包括重庆）、云南、贵州三省为主，1943 年因经费困难停办，办刊时间长达 45 年。该刊每月发行 1 期，创刊初衷是为了解决当时西南地区交通不便、各地传教士信息传递不便、无法互通有无的困难，读者主要为在西南地区传教的西方传教士。后刊物办刊宗旨和方针从为传教士服务扩展到为中国基督教发展提供信息交流平台；读者对象逐步囊括读英文的中国人士，作者范围也扩大到能读写英文的中国基督徒。华西差会顾问部会定期将报纸寄回属国教会，因此，《华西教会报新闻》在英、美、加也有大量读者。

[2] Edward Wilson Wallace, *The Heart of Szechwan,* pp. 21–22.



的城市风景犹如一副色彩明亮的西方油画画面，在读者面前徐徐展开。

二、城市面貌：商业活动与城市管理

在传教士的著述中，成都不仅有稠密的人口和得天独厚的地理优势，城市总体面貌也是活跃有序、积极正面的。邦德称成都“是中国最富有和管理最好的城市之一。”[1] 吴哲夫对成都的商业地位更是极力称赞，他称在商业方面，“成都在中国几乎没有对手，而且，从目前的迹象来看，它注定要成为东亚伟大的商业城市之一，尤其以其丝绸、钢铁、铜和青铜制品而闻名。与中国其他大城市相比，这里的市场和商店要好得多，而且房屋和公共建筑的建筑风格也更加精美。”[2] 传教士们还对当时成都的东大街上繁华的景象进行了描述：“成都这个城市是一个庞大而广泛的贸易中心。它的主要街道，东大街，或大东街，是一条宽阔的、铺设良好的、纵横交错的大道，两旁的商店装满了丰富多样的商品，整个街道上车水马龙，络绎不绝。”[3]

斐焕章是对成都市井生活记录最为详尽的传教士之一，他仔细记录了成都繁多的专门集市，指出在成都生活的人们一年中可以参加 12 个月市，如花市、灯市、香市、宝市等。同时，在成都的街头，也有许多挑着担子沿街叫卖的商和小贩。成都街头种类繁多的商品让斐焕章感到吃惊，他甚至专门对成都小贩贩卖的商品类型进行了归类；其中售卖的食品类达到 40 多种，家庭用品类达到 80 多种，奢侈用品 20 多种，因此斐焕章总结道：“这个城市有数不尽的方式让他们通过小生意来谋生”。[4] 邦德则注意到成都的工业发展，他指出“在成都，有一座辉煌的现代兵工厂，一个配备了西方银币和铜币铸造机器的铸币厂，以及

[1] George John Bond, *Our Share in China and What we Are Doing With It*, Toronto: The Missionary of the Methodist Church, The Young People's Forward Movement Department, 1909, p. 49.

[2] Edward Wilson Wallace, *The Heart of Szechwan*, p.19.

[3] George John. Bond, *Our Share in China and What we Are Doing With It*, p. 50.

[4] Joshua Vale, “The Small Trader of Szchuan”, in *The West China Missionary News*, 1906(9), p. 259.

大量以现代方法发展的工业。一所工业学校对许多本来会成为社会负担或威胁的人进行培训，使他们能被受尊敬和有用的手工行业所雇用。”[1]

传教士著述中对成都城市管理也持肯定和赞许的态度。1903 年年初，四川警察总局在成都正式设立，这也正好是传教士们在成都驻扎传教的时期。斐焕章详细记录和说明了成都警察局的工作职责、成员招收与录用以及日常工作等情况。他指出成都警察的职责主要有维护社会稳定、纠正社会陋习、保护市民生命安全，成都警察局还制定了规章手册，说明警察局的具体职责范畴包括监管交通、管理市场、帮助病人、管理乞丐和修行者、归还丢失的财产、帮助流浪者（包括外国人）、使用藤条、控制秘密社团、逮捕罪犯等，警察局的实际工作还包括户籍管理、人口普查、街头管理，以及对街头商业活动和乞丐进行管理。[2] 在招募新成员时，官方首先会张贴招收新警察的公告，进行选拔考试；在参加考试的几百人中，有一百多人被选出，参加复试，复试通过者被录取为警察部队的新成员。表现优异的新警察会被任命为巡勇，在街头执勤。巡勇的日常工作内容为维护城市安定、执行为维护城市清洁的必要措施以及维护公共设施（如为路灯架设了支柱）等活动。[3] 传教士们在成都见证并记录了成都警察局成立之后划分城市和郊区区域、规范街道名牌、对街道房屋进行编号、对城市人口进行普查和对城市安装照明和进行清洁等工作，称成都有一个“优秀的警察体系（excellent police system）”来让城市街道安静有序。[4]

三、文化底蕴：政治和教育中心

结识在中国上层社会人士并借他们的社会影响力推动传教活动，是传教士

---

[1] George John Bond, *Our Share in China and What we Are Doing With It*,p. 50.

[2] Joshua Vale, “Szchuan Police Force (continued)”, in *The West China Missionary News*, 1904(5), p.110.

[3] Joshua Vale, “Szchuan Police Force”, in *The West China Missionary News, 1904(4)*, pp. 82–83.

[4]George John Bond, *Our Share in China and What we Are Doing With It*, p. 50.



在传教活动中使用的重要策略之一。来到成都的传教士很快发现成都作为四川的省会城市，不仅政治氛围浓厚，仕途活动活跃，并且居住着许多退休的官员，这为传教士的传教活动带来了巨大的优势。斐焕章详细记录了成都的政治中心地位："成都是这个巨大省份的政治中心，面积相当于法国的十分之九，拥有大约 45 万人。省高级当局，包括民事和军事当局，都居住在这个中心，并在此指挥控制他们派遣到四川各地区的下属。除了在成都各部门实际任职的官员外，还有大约六、七百名预选人，即从地方法官到巡回法庭庭长的官员，他们有资格任职，但要等到出现职位空缺。这些官员居住在成都，或在省政府的各个部门担任一些次要职务。大量的退休官员，包括文职和军事官员都居住在成都，以便他们的儿子和孙子可以参与政治生活，继续实现他们的政治抱负，获得最佳利益。所有的地方官、省长和县长在全省各地区任职之前，都必须到成都等待他们的上级。因此，许多官员在城市里来来往往，整个地方充满了政治氛围和仕途活动。"[1]他总结说，成都是一个对整个四川省都具有巨大的政治影响力的城市，传教士们应该去结交并影响那些生活在成都的治理者们，这会在总体上有利于整个华西地区的传教事业。[2]

在传教士的描述中，成都亦是四川省、乃至整个华西地区的教育和文化中心。斐焕章称："新的省级学院，军校和相关学校在成都建立，并招收了大量的学生。任何具备普通学习能力并希望在学业上取得进步的学生，都不会选择到成都以外的城市求学。"[3] 张天爵将成都的教育与西方教育相比较，指出"也许成都的教育工作并不总是一流的，但这是本省所能提供的最好的。成都的优秀教育资源也吸引着本省数以千计的年轻人来此地求学。"[4] 作为四川省的省会，成

---

[1] Joshua Vale, "The Importance of Chentu as a Mission Center", pp. 244–245.

[2] Joshua Vale, "The Importance of Chentu as a Mission Center", p.245.

[3] Joshua Vale, "The Importance of Chentu as a Mission Center", p.245.

[4] Newton Ernest Bowles, "Chengtu", p.169.

都一直是科举考试的中心，每三年就有成千上万的考试人员来到成都参加科举考试。每当此时，成都街头的书店也都呈现出一派繁忙的景象。传教士们提到成都有一条“书店街”，店里陈列着丰富的书籍资料供学生选择，斐焕章称：“在中国上海以西的任何城市中，成都可能拥有最多数量的书店和最多种类的书籍。”[1]

值得注意的是，在四川的传教士不仅在他们的著述中指出成都在历史上一直都是西南地区的教育中心，同时亦在实际行动中通过兴办学校、编写教材、培养师资等方式推进西式教育，为成都教育事业的现代化和进一步发展做出了卓越的贡献。[2] 华西协和大学（今四川大学华西医学中心）是在川传教士推行西式教育、培养专科人才最为显著的例子。[3] 加拿大差会在川的护士学校培养了大量的护理人员，其毕业生大部分都受聘于加拿大差会的医院和诊所，也有一部分受聘于省内外其它差会的医院及政府的公立医院，成为中国特别是四川地区的中坚医疗护理力量。[4] 传教士带来的西方现代医疗、护理等专科教育，以及他们针对不同对象兴办的特殊学校（如女子学校和残障人士教育中心等）进一步丰富了成都的教育资源，增加了成为作为西南地区教育中心的吸引力。传教士们也记录了成都教育的现代化、多样化的蓬勃发展：“在成都，各种类型的学校比比皆是。在过去，保守的人们希望他的孩子学习古人的知识，我们便总能看到老校长一边赶着羊群，一边让孩子们跟着他背诵圣贤的书籍。但如今，这些‘学校’已经被传授西方科学知识的学校取代。从开始学习汉语拼音到所谓的

[1] Joshua Vale, “The Importance of Chentu as a Mission Center”, p.245.

[2] 关于该时期传教士在四川兴办教育事业的概况，可参见徐文涛主编：《四川教育史》（上）， 第二章“四川近代的教会教育”，成都：四川教育出版社，2007 年。

[3] 今四川大学华西医学中心由来川英、美、加三国的差会以及圣公会联合创办华西协和大学发展而来，是中国最早的医学综合性大学，也是我国现代高等医学教育的发源地之一。

[4] 苏德华、张贵芳：《清末民国时期加拿大差会在四川的医疗事业》，载《宗教学研究》2015 年第 2 期，第 232 页。



省级大学，包括小学、中学、普通学校、文法学校、语言学校、牙科学校、护士学校，我们都可以在成都找到。"[1]

结语

来华传教士对中国的城市、社会、人群的书写，是该时期西方社会了解遥远中国的主要信息来源；他们对中国整体面貌、中国社会、中国人的刻画成为当时西方人构建对中国这个神秘国度的集体想象的文字基础。来华传教士著述在西方社会广为流传，不仅影响了当时西方社会对中国的普遍认识，亦对中国近代一些关心国家命运的知识分子产生过重要的影响。如当时在山东、天津传教的美国传教士明恩溥（Arthur Anderson Smith）所书写、在西方广为流传的一系列关于中国社会和中国人性格的论著，[2] 不仅是西方人对中国人刻板印象的文本源头，还对鲁迅等近代关注国家命运的中国知识分子产生过重要影响。[3] 与明恩溥在著述中刻画的中国贫穷、落后的黑暗形象不同的是，来到四川的传教士在书写成都城市时，所采用的词汇基本都是正面的，所勾勒的画面基本都是积极的、明亮的。在来川传教士的著述中，成都不仅是一个地理位置优越、人口稠密的中心城市，还是一个可以比肩西方现代城市的商业中心。传教士们在描述成都时多使用"富有"、"优秀"甚至"完美"等词汇，在他们看来，成都不仅

[1] Newton Ernest Bowles, "Chengtu", p.168.

[2] 明恩溥是美国公理会的来华传教士，于 1872 年来华，主要在中国的山东和天津等地传教。明恩溥的传教地域多为农村地区，因此与中国农村底层人民有许多接触。明恩溥在华传教期间，根据自己的传教经历和感悟撰写了一系列文章和专著，以《中国人的性格》（*Chinese Character*）为代表。目前研究普遍认为明恩溥的中国观对西方世界对中国的认识产生过重要的影响，并认为明恩溥对中国人的书写和刻画是负面的、有偏见的。可参见刘天路：《美国传教士明恩溥的中国观》，载《文史哲》，1996 年第 1 期:，第 83–89 页。

[3] 明恩溥的《中国人的性格》于 1896 年被译为日文。鲁迅在日本留学期间阅读了此书，并深受触动。鲁迅认为该书值得被译为中文，让中国人阅读。他称明恩溥的书写虽然"错误多"，但认真对待外来文明的批评，可以让中华民族正视自己的弱点，同时这种开放、无畏的态度才能实现民族自身的反省和进步。参见鲁迅：《鲁迅全集》（第 6 卷）， 北京：人民出版社，1981 年，第 626 页。

地理位置优越，人口数量庞大，并且城市商贸繁荣，城市管理有序，政治和教育资源十分丰富。

来川传教士对成都城市的美好勾画和盛赞，有可能出于两方面的原因。第一是成都当时的城市面貌确实出乎传教士的意料之外，第二可能是出于促进传教士所属母国教会内部宣传的需要。一方面，与上海、广州等当时已经时常出现在西方媒体报道和文字作品中的知名沿海大城市不同的是，当时的英语世界对四川这一西南内陆地区几乎没有任何类型的认识。第一次进入成都的传教士并未预料到在一个中国其他内陆地区均较为贫困、破败的时期，在西南边陲竟然有规模如此之大、商贸如此活跃的一个城市。另一方面，大多来川传教士书写的初衷，是按照母国教会的要求，为将要来川的青年传教士提供来川生活之信息资料，帮助他们提前了解四川地区的基本情况。例如吴哲夫书写的《四川之心》就是当时加拿大教会用来培训青年传教士的教材。对那些从未进入过中国内陆地区的传教士来说，一个富饶的、管理有序的、甚至可以与西方现代城市比拟的中心城市的存在，在一定程度上可以减轻青年传教士对来华事业发展中各种后勤问题的担忧。这对扩大来华传教队伍，提高教会内部对西南地区的传教事业的参与度有积极的作用。无论基于何种原因，来川传教士在著述中构建起了一个积极正面的成都城市形象，正如加拿大教会派出的第一个考察四川地区的传教士邦德总结的那样，成都在传教士的笔下，是一个“完美的（perfect）省会城市”。[1] 他们所书写和传播的成都城市形象，亦是代英语世界中最早的成都海外形象。对历史上传教士所构建的成都形象的梳理，对传教士书写特征与技巧的分析，以及对传教士著述传播效用的考察，都对当下成都城市形象的海外传播事业有着积极的参考意义。

---

[1] George John Bond, *Our Share in China and What we Are Doing With It*, p. 49.



参考文献

Bond, George J. *Our Share in China and What we Are Doing with It,* Toronto: The Missionary of the Methodist Church, The Young People's Forward Movement Department, 1909.

Bowles, Newton E. "Chengtu", in *Our West China mission,* Toronto: The Missionary of the Methodist Church, The Young People's Forward Movement Department, 1920, pp.168–176.

Wallace, Edward W. *The Heart of Szechwan,* Toronto: The Methodist Mission Rooms Young People Forward Movement Department, 1905.

Vale, Joshua. "The Importance of Chentu as a Mission Center", in *The West China Missionary News*, 1906(9), pp. 243–246.

Vale, Joshua. "Szchuan Police Force", in *The West China Missionary News*, 1904(4), pp.82–86.

Vale, Joshua. "Szchuan Police Force (continued)", in *The West China Missionary News*, 1904(5), pp.106–111.

Vale, Joshua. "The Small Trader of Szchuan", in *The West China Missionary News*, 1906(9), pp. 255–262.

陈建明：《近代基督教在华西地区文字施工研究》，成都：四川出版集团巴蜀书社，2013 年。

陈建明：《民国时期华西基督教联合机构的本色化》，《宗教学研究》，2013 年第 4 期，第 197–206 页。

鲁迅：《鲁迅全集》（第 6 卷），北京：人民出版社，1981 年，第 626 页。

刘天路：《美国传教士明恩溥的中国观》，载《文史哲》，1996 年第 1 期，第

83–89 页。

苏德华、张贵芳：《清末民国时期加拿大差会在四川的医疗事业》，载《宗教学研究》2015 年第 2 期，第 232 页。

徐文涛主编：《四川教育史》（上）， 第二章“四川近代的教会教育”，成都：四川教育出版社，2007。



Missionary Writings on City Image of Chengdu in Late Qing Dynasty and Early Republican Days

Dongmei TANG https://orcid.org/0009-0003-7796-4959
Hongyu LIU https://orcid.org/0009-0000-4426-3943

College of Foreign Languages and Cultures, Chengdu University

Abstract: In the second half of 19th century and the first half of the 20th century, missionaries from English-speaking world went into Sichuan area with missionary purpose. During their stay in Sichuan, they carefully observed Sichuan society and put their observations and thinking into writings. Chengdu was the center of their missionary work and thus had been richly depicted in these writings. This article sorts out missionaries' writings on the city image of Chengdu during this period of time and by examining vocabularies and themes in these writings, points out that missionaries' depiction composed a positive city image of Chengdu, therefore sets the image construction of Chengdu city apart from the negativity shown in most missionary writings on China and Chinese people during that period of time.

Keywords: Late Qing Dynasty and Early Republican Days, Missionary Writings, Chengdu City Image

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0016



书评

Book Reviews



《为甚么我在包容基督徒？：十九世纪中叶儒者的宗教宽容》书评

蔡沂蓁 https://orcid.org/0009-0007-2005-3897

中原大学基督教与华人文化社会研究中心

孔德維：《为甚么我在包容基督徒？：十九世纪中叶儒者的宗教宽容》，台北：秀威信息科技股份有限公司，2009 年，290 页，80 元。

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0017

基督教在中国的历史书写，多半以传教士及受其直接影响之人为中心；即使关于耶儒之辨的书写，亦仅着墨于思想的层面。固然，前者对于传教士如何理解、融入并影响本地政治、社会、文化以竟其传教之功；以及后者对于来自两个不同文化体系的思想对话之研究，皆有其重要性；然而，对于那些处在被影响的文化圈之中，却未与影响者有直接互动关系的人士而言，他们如何看待基督教，则较少被讨论。本书作者孔德维选取了这些人当中的其中三位非基督徒官员梁廷枏（1796–1861）、姚莹（1785–1853）、魏源（1794–1857），他们既有儒者家学的思想背景，又有在朝为官的政治影响力。作者主张在此种多重身分下，其著述中所表达对于基督教的态度不会只代表单纯的个人好恶，而应从更广泛的脉络去了解其立场。作者提出的问题是：19 世纪大清帝国的社会菁英如何思考“国家”与自身的责任？

在此问题意识下，本书首先概略地回顾历史学者处理耶儒对立问题的立场：陶飞亚与吕实强分别以“理性而宗教冷淡”及“民间信仰的迷信”来解释晚清儒者

拒斥基督宗教的原因；然而作者指出，儒者多以天道立论，而非以启蒙理性为准绳（页 25–26），因此作者在导论的后半段接着析述“儒教”与“儒者”的定义，之所以选用“儒教”而非“儒家”一词，是为了避免忽略儒者论述系统中对于鬼神、仪式、生死、命运等超越世界的理解（页 37）。第二章论述儒者的身分定位兼具了宗教性与政治性，及其与帝国的宗教管制之关联，指出自西周孔子以降，道德礼制取代了巫觋卜筮作为天人交通之道，而后具有“官师合一”身分的儒者在中国传统中便扮演着教化的重要角色，至东汉建立士人政府（页 46）。“政统”与“道统”虽皆尊三代圣王为治理典范，然彼此间存在一定的紧张关系：统治者藉由修建孔庙、崇奉孔子、编纂图书等措施，力图与道统结合，以取得儒教教义的诠释权，进而正当化管治权。而儒者的角色，面对“有势无道”的统治者，儒者便有“以道化君”的责任；面对地方庶民，则扮演风行草偃的教化者，将“天道”的世界观具体落实于礼教的生活实践（页 59，67）。然而本书所讨论的“官僚型儒者”所处职位对于朝政及帝国发展具有一定的的影响力，其身分定位既不同于思想抽象精炼的理学菁英，亦非在私塾指导童蒙圣贤之道与日常生活礼仪的夫子。故在其眼中，考虑“异教”问题的着眼点就会是帝国（或地方社会）不同群体的和谐与稳定（页 72），因此本书尝试探讨这些官僚型儒者的天道观与政治思想，如何整合成包容的实践。

作者以三个章节分述梁廷枏、姚莹、魏源的论著，从“贸易与圣教”“天道与殊途”“秉气与异俗”三个角度切入，梁廷枏综观帝国内外的状况，从经济需求出发，策略性地接受基督教；姚莹重新思考儒者与天道的意义，从儒教思想中，以心性学说的语言建构一套宗教包容的论述，主张由于人的天性与气质各异，而尊崇不同的宗教；魏源着重国家权力对地方社会的影响，不同于姚莹从儒教的观点介绍基督教，魏源的《海国图志》对外国宗教的介绍大量引用了信仰者（insider）自身的观点和论著。以下特别针对梁廷枏一章详加析论。

梁廷枏不同于典型以科举入仕的官绅，其交游人脉多与外国事务有所接触，



而长期以幕僚身分参与地方政府的工作，如 1830 年代奉两广总督之命进行海防及海上贸易相关的研究，引用如郭实腊（Karl F. A. Gützlaff）之《东西洋考每月统记传》等外国史料。作者试图论证梁氏以贸易为中心的政治弹性（页 104）：梁氏为达开放对外贸易以获得国家所需白银之目的，而将教化责任由及时措施转换为长远目标（页 88），故主张《耶稣教难入中国说》。梁氏引用了诸多基督教经典详加介绍基督教行教之义，以“告我中华之欲悉其（基督教）源流巅末者”。作者首先介绍梁氏论述基督教难以在中国流传的三大原因，从而“昭柔远之义”并不影响“洽肌肤沦骨髓甚深且久”的周孔圣道。然而《耶稣教难入中国说》的要求仅“听其自存一教”，于是作者接着引述有关当时白银问题的史料，及梁氏在《夷氛纪闻》对此问题之论述，试图连结“宽容基督教”与“解决白银问题”之关联，这样的关联看似有些隐晦甚至薄弱，但若从更广的文脉来解读作者的关怀，不单以“宽容宗教、开放商贸作为解决白银问题的手段”这种事务运作的角度，更需考虑运作者的儒者身分来解释背后的动机。结论以保罗·科恩（Paul A. Cohen）对历史与神话的概念比较及伊利亞德（Mircea Eliade）的圣俗之分（页 105–107），说明梁氏以其信念对儒教史料有独特之解释，以儒教作为区分圣俗的判准，量度其他异教对于维持社会安定的效能，但也相信儒教对异教有转化的能力，因而能宽容异教的存在。作者引用科恩的理论，似乎要说明梁氏所谓“历代诸儒，衍其支流”并非学术思想史的阐述，而毋宁是神话性地建构“儒者的中国”作为前揭论述之大前提，换言之，“神话化”赋予儒教一种普遍理想、卓越真实的地位（页 108），从而创造出伊利亞德所谓的神圣空间，以作者对梁氏的理解，这样的空间足够宽广而能包容异己。

从人类文明冲突的历史来看，面对与自身天道观相左的异教，这三位儒者采取的包容而非排拒的态度，相当不同凡响。作者在最后一章试图从更广泛的时代处境理解这三位儒者对基督教采取包容态度的原因，因此比较了 16–17 世纪西力东渐下日本江户时代的禁教令，以及明万历至崇祯年间闽浙儒者的《破邪集》《辟邪集》成书背景，分析具有类似文化底蕴的儒者何以锐意排斥甚至

武力抵制基督教，前者是由于德川幕府认为其具有潜在的颠覆社会秩序的力量；后者是由于传教士妄解中国典籍（页 219，230，239）。然而论述到最后作者并未析述"被反对者"，即初至东瀛的西洋传教士具体上究竟做了什么才被反对，反倒又拉回反对者的主观心理状态，根据其对孟子的诠释，并运用特納（Victor Turner）解读其效仿孟子行为，似未扣合章首所要探讨的时代社会客观处境。退步言之，即使民间信仰造成的"教乱"是客观的反教理由，然而作者并未探讨这些教乱"现象"背后的"成因"，且三氏的时代亦不乏教乱之发生。

本书是政治思想研究著作，反思帝国与国际的关系，以及儒教在当中的定位，超越儒者的教化责任，而更多看到儒者因其政治地位及对异文化的接触，而采取包容的态度。"多元是现实；包容是选择"。不同于西方基于自由主义的平等包容观，此三位儒者的包容观是建立在对宗教差异的肯认上（页 247–248），非为个人自由不受国家侵犯，毋宁是为了国家的繁荣安定而促使儒者再思自身教化责任。这样的理解帮助我们换位思考当基督徒以"天道"自居时，到底要用拒斥来展现自己对天道的忠诚？还是要用包容来彰显天道的普世性？最后，作者呼吁读者注意"儒者"这个身分当中仍存在异质性，并不能一概而论，而会因所处时代及个人经历背景所塑造的世界观，影响其天道观及对基督宗教的态度，且随着新信息以及现实所构成的认知基础，即与"他者"的互动，逐渐构筑自身的身分定位（页 253–254）。



论中国哲学精神以及中国哲学发展脉络：读冯友兰的《中国哲学简史》*

张容德 https://orcid.org/0009-0007-3836-8870

上海大学文学院历史系

冯友兰：《中国哲学简史》，涂又光译，北京大学出版社，2010 年。16 开。ISBN 编号:9787301173954。

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0018

导言

《中国哲学简史》是一部大致阐述了中国各家哲学流派的内涵以及哲学这门学问在中国的发展历程的在中文哲学界和历史界占有重要地位的书。书目立足于二十世纪四十年代时期，彼时中国国内的本土哲学研究刚刚起步，海外的中国哲学研究也尚未真正面向大众，冯友兰先生将自己方才出版的《中国哲学史》加以精简完成了这部《中国哲学简史》，使得中国本土哲学第一次兼顾系统化梳理和通俗易懂以推向世界、普及大众。

在冯友兰这一作品之前，已有王国维、谢无量、胡适等大家尝试对中国哲学史做系统化阐述。王国维相对而言对现代哲学知之甚少，这一限制使其研究范畴难以超脱传统学术史的范畴。谢无量在对哲学史的整理当中已经做了诸如

* 本文在黄保罗（Paulos Huang）教授指导下完成。

本体论、宇宙论等的典型西方哲学分类式的考察，但还不是完全意义上的运用现代方法处理哲学史[1]。冯友兰先生的这部《中国哲学简史》相对来说要更为自觉地使用西方哲学的分类方法进行梳理，同时兼顾了哲学史的历史性，虽未能免除但也一定程度地减少了诸如胡适等前辈们的哲学史作品中“有哲学而无历史”的哲学史书写范式问题[2]。冯在该书当中对于诸多哲学思想流派及其分支宗派的概况都有一定的阐明，具有“有主脉、有支脉”的写作特点和叙述风格，这一写法甚至在后来学者对于当代中国哲学史的书写的要求和原则当中也有所体现，苟东锋认为中国当代哲学史的书写应当“在融汇儒道二家哲学史观的基础上，注重从生命逻辑的角度呈现哲学史的脉络，既辨识和判定其中的正宗，又不忽略其所谓支脉，力求使每种哲学理论都得到具体真实的呈现。”[3]

《中国哲学简史》一书，共有二十八个章节，其大部分章节被用于详细阐述了中国从春秋时期至晚清近代的主要哲学思想流派的思想内涵。作者在谈到不同时期的各学各派时也有着不同的阐述方式和显著的分期。例如在这其中最为主要的儒家学派（或者说思想流派）是最受重视的，从写到将儒家思想确立为主导思想的董仲舒时代开始，儒家一脉便被作者视为中国哲学发展的主线，相异于阐述百家争鸣时期各学术流派，汉代之后的哲学思想作者便以阐释各时代的儒家以及其他学说思想和儒家的交互关系的方式来讲述。冯友兰在该书当中还阐明了他对于中国哲学的两个“总”的问题的看法——中国哲学的精神和中国哲学的背景；详略得当地阐述了中国各历史时期各哲学流派的基本情况；也谈了谈现代世界里的中国哲学。本文将聚焦于中国哲学的精神内涵以及以儒学（儒家）为主线的中国哲学发展脉络试做些许评论。

中国哲学的精神内涵

[1] 柴文华：《试论“中国哲学史学史”》，《求是学刊》，4（2014）,19-20。

[2] 苟东锋：《中国哲学史的当代书写》，《中国社会科学报》，2023 年 8 月 16 日，第 004 版。

[3] 苟东锋：《中国哲学史的当代书写》，《中国社会科学报》，2023 年 8 月 16 日，第 004 版。



在本书的最开头部分，作者用了两个章节试图在最起初就说明最为“总”的问题：中国哲学的精神和中国哲学的背景。归根结底，冯是在试述中国哲学的精神内涵、来阐释清楚中国哲学是个什么样的哲学。在我个人的理解即为如下三个问题：在中国，哲学占据了什么生态位？中国人在上千年历史当中试图通过哲学来解决的是哪些问题？在中国大地上形成了什么样的特立于世界的独特思想风貌？

对于第一个问题，作者给出的解答是“不过幸好除了宗教还有哲学，为人类提供了获得更高价值的途径——一条比宗教提供的途径更为直接的途径……在未来的世界，人类将要以哲学代宗教。这是与中国传统相合的。人不一定应当是宗教的，但是他一定应当是哲学的。”[1]冯友兰先生认为，哲学在中国的地位与哲学在世界范围的发展趋势是一致的，即代替宗教成为人类获取价值的途径，只是在世界其他大多数地域里这个过程是逐步的，在中国这个过程在中国历史早期就已经完成了——中国本土的主导思想哲学儒学从未真正意义上成为一门儒教。但在中国，哲学也没有真正像宗教一样成为可完全笼罩人类生活的一门宗教：“‘四书’诚然曾经是中国人的‘圣经’，但是‘四书’里没有创世纪，也没有讲天堂、地狱。”[2]在大多数中国人所认知的世界里，从来没有一部“圣经”来为其补全其世界观和宇宙观，中国人不知何为“天堂、地狱”，中国人想要辨别这个世界是否是天圆地方只能凭借人的力量去探索而没有一本“圣经”允许中国人诉诸经书。

对于第二个问题，冯友兰认为其根本是辩证地处理入世和出世，“入世和出世是对立的，正如现实主义与理想主义也是对立的。中国哲学的任务，就是把这些反命题统一成一个合命题。……如何统一起来？这是中国哲学所求解决

[1] 冯友兰：《中国哲学简史》，北京：北京大学出版社，2010 年，第 9 页。

[2] 冯友兰：《中国哲学简史》，第 5 页。

的问题。求解决这个问题，是中国哲学的精神。”[1]作者所着重强调的“圣人”的概念便体现了这一种对入世与出世的辩证统一，中国哲学中所谓“圣人”，既不是不问世务的人，也是具有极高精神成就的人，他具有“内圣外王”的人格。“作为中国传统哲学原初形态的‘内圣外王之道’，从早期华夏先王的文明创造，到春秋战国时期诸子思想的提升，是一个既有文明连续性、又有独特理性的思想学术传统，后来两千多年的中国思想家大多延续了“内圣外王之道”的学术思考和哲学建构。”[2]关于入世与出世的思辨和讨论，连接了中国哲学上下数千年的精神脉络，本土的传统思想家们无论如何也难以摆脱对此的探讨，同时这一议题也塑造了中国多家哲学思想中所具有普遍性的人文的、实用的理性特征，即使诸如看似沉溺于诡辩的名家也言之“欲推是辩，以正名实，而化天下焉”[3]。而统一了出世与入世的“圣人”形象并不是虚无缥缈的，他同样也是统一了“王”与“平民”两个身份的实体，在中国哲学体系当中的圣人形象与古希腊神话体系中具有神人同形同性特点的神略有相似的点就在于：他是由普通人的性格特质而衍生来的更为完美的人格，而非基于某种神话虚空捏造出来的一种神格。普通的人可以通过精进从而成为一个圣人，而一个圣人并非一定在世俗世界里具有超越普通人的身份地位，“照柏拉图所说，在理想国中，哲学家应当为王，或者王应当是哲学家；一个人为了成为哲学家，必须经过长期的哲学训练，使他的心灵能够由变化的事物世界‘转’入永恒的理世界。”[4]；“内圣，是就其修养的成就说；外王，是就其在社会上的功用说。圣人不一定有机会成为实际政治的领袖。就实际的政治说，他大概一定是没有机会的。”[5]在冯友兰的眼中，中国哲学千年来的最大主题即为处理好“内圣外王之道”，哲学议题从来不离开任何一个中国人，甚至对于白丁而言，他们不会

[1] 冯友兰：《中国哲学简史》，第 12 页。

[2] 朱汉民：《“内圣外王之道”与中国传统哲学理性建构》，《求索》，3（2023）,71-72。

[3] 公孙龙：《公孙龙子·迹府》，北京：中华书局，2012 年，第 30 页。

[4] 冯友兰：《中国哲学简史》，第 12 页。

[5] 冯友兰：《中国哲学简史》，第 12 页。



去学习任何的哲学来获取哲学知识，却也仍然会在萦绕着这套哲学模型的世界里竭力养成这种人格（指内圣外王之道）。而这，就是中国哲学一直以来所试图面对的问题。

而第三个问题，在中国大地上形成了什么样的特立于世界的独特思想风貌？冯在文中说到了几个概念：对农业的崇尚、对自然的偏爱、“反者道之动”、家族宗族的制度、对入世出世的讨论。在书中，冯将这些概念罗列在了中国哲学的背景这一大话题之下，认为这些外界因素引导着中国哲学的发展方向，而在笔者看来，这些因素与中国哲学之间的关系是互为表里、相辅相成的。例如中庸的思想，我们既可以说其为中国哲学的形成因子之一，也可以说其为中国哲学的所属。上农、中庸、内圣外王等，这些独特的概念既是形成中国哲学的因素，也是中国哲学的产物，中国哲学的长久发展对人在意识形态上的塑造大大地强化了这些特性。

中国哲学发展脉络

在本书的主要部分里，冯依据时间顺序介绍了最为主要的中国思想学术流派，尽管仍有不少思想流派在这本小书当中被省略掉了，但用于了解中国哲学的整体发展史已是完全足够。在我看来，在阅读理解本书时可将其结构依照学派分类为：儒家和其他。依照以儒家为主的路线，可以在阅读本书是很快整理出中国哲学发展的脉络。

儒家是中国思想史中的主线，它自春秋时期直至当代都未曾在任何一个时期的中国社会中丧失过主要存在，有学者认为，即使在儒家最为衰微的秦朝时期，其统一前夕成书的《吕氏春秋》都是“以杂家的形式创立了一个以儒家思想为主体、辅以其他诸子思想的治国施政大纲”[1]。冯在书中标注出了儒家发展历史的重要节点：孔子时期、孟子时期、荀子时期、董仲舒时期、新儒家开

[1] 张秋升、王洪军:《中国儒学史研究》，山东：齐鲁书社，第 173 页。

端、宋理学、心学。而其他存在于中国历史上的思想学派，如道家、墨家、阴阳家、佛学等，大多都以围绕其与儒家的关系做讨论。例如，冯在书中说到墨家时如此描述："墨子：孔子的第一个反对者"[1]。儒家、儒学作为中国思想界长久以来的最显学，其影响是不言而喻的，尤其是其官方主导思想地位的确立之后，诸多的后来者学派更是无一不受其影响。但笔者以为，冯友兰先生在本书当中以儒家为阐释中国各哲学流派线索的方式使得诸多学派都被打上了儒家的底色，从而使得其他学派中独立发展的部分没有得到充足的重视，也模糊了这些学派和儒家的界限。例如，冯友兰先生在本书当中的译文"新儒学（儒家）"一词由"Neo-Confucianism"英文转译而来，在二十世纪三十年代过后，冯已不再使用"新儒家"而采用"道学"一词来指代宋明理学，而在本书中所使用的Neo-Confucianism一词实际上是美国学者卜德辅助润色本书时所误用的，写作本书相关内容的彼时冯友兰只在面向西方学界时采用Neo-Confucianism一词而在中文作品当中已经摒弃了"新儒学（儒家）"的说法。[2]这一概念十分具有争议且极易被误解，从周敦颐、邵雍和张载的宇宙发生论，一直到宋明时期的理学和心学，这些思想学说的来源十分繁多，其主体思想在现在看来也与原始儒家相差很大，在命名上确实更适合独立命名称呼。在当代的我们必须意识到，虽然在冯老的《中国哲学简史》这部作品当中以儒家思想的发展作为中国哲学发展的主线，但甚至他本人在后期也发生了哲学流派焦点上的转向。我们在认识到儒家哲学思想流派在中国哲学史上强大地位和影响的同时也必须避免过分强调近一千年中国主流哲学思想对儒家思想的依附，也应辩证地留意其各自特有的独立因素。

1、先秦时期

[1] 冯友兰:《中国哲学简史》，第51页。

[2] 连凡:《"宋明新儒家（学）"概念的流变及其反思》,《清华大学学报（哲学社会科学版）》，5（2022）,140-141。



先秦时期的儒家思想是一个阶段，在本书当中，按照时段和代表人物被分为了孔子时期、孟子时期和荀子时期。在先秦时期这一大时段里，儒家流派的时段共性是暂未成为足以统治华夏大地的正统哲学思想，但其影响力正逐步发展，不同的代表人物在不同的方向上发展儒家思想。在阐述孔子时期，作者也没能够将孔子的思想一句话概括为某种主义，而是分别阐释了孔子思想当中较为重要的几个主要概念："正名""仁、义""忠、恕""知命"[1]。而在谈到孟子和荀子时，冯分别用了"理想主义派"[2]与"现实主义派"[3]来对其做了大概的定义。按照冯友兰所提到哲学的内容，是为三者：宇宙论、人生论和认识论。而先秦的儒家哲学思想，其宇宙论部分是相对缺失的，只有孟子这一派儒家思想家有一定关于宇宙的设想，"照孟子和儒家中孟子这一派讲来，宇宙在实质上是道德的宇宙。人的道德原则也就是宇宙的形上学原则，人性就是这些原则的例证。孟子及其学派讲到天的时候，指的就是这个道德的宇宙。理解了这个道德的宇宙，就是孟子所说的'知天'。"[4]再进一步孟子则探讨了"浩然之气"，这被作者视为一种神秘主义。而除此之外，先秦的儒家则更多地是在探讨人生与社会，儒家学者们几乎总是乐于讨论政治社会的设想，人性、理想社会、某种政治秩序是先秦儒家最为热衷的话题。

2、董仲舒时期

董仲舒时期的儒家即以董仲舒本人为代表，这一时期的儒家思想正式作为一种官方统治学说得到更为全面的发展，汉代的其他儒学家都是这一时期儒学发展的贡献者，在本书当中，作者在第十七章和第十八章分别论述了董仲舒本人对儒学发展的贡献和汉帝国时期作为官方正统学说的儒学在独尊时期的学说

[1] 冯友兰：《中国哲学简史》，44-48。

[2] 冯友兰：《中国哲学简史》，第 69 页。

[3] 冯友兰：《中国哲学简史》，第 139 页。

[4] 冯友兰：《中国哲学简史》，第 77 页。

发展。儒家思想学说在汉代能够成为适应统治的官方统治学说，很大原因在于以董仲舒为首的儒家学者们将儒家以外的其他学说净化糅合到了儒家思想当中。例如，在先秦时期，儒家学说对宇宙论的贡献并不多，阴阳学说和五行学说是着力于宇宙论的两条最主要的思想路线。在董仲舒的学说里，阴阳学说与五行学说被充分地融合到了儒家思想当中，补全了儒家思想在宇宙论上的空缺。“据董仲舒说，宇宙由十种成分组成：天、地、阴、阳，五行的木、火、士、金、水，最后是人”[1]董仲舒用“五行之义”和“阴阳盛衰”以解释先前儒家几乎从未解释过的自然现象，他认为木、火、金、水主管四季与四方；四季是阴阳盛衰的体现，四季的变化是阴阳循环。故曰“天道之常，一阴一阳。阳者天之德也，阴者天之刑也。......是故天之道，以三时（春、夏、秋）成生，以一时（冬）丧死。”[2]儒家学说其宇宙论的补全是具有深远历史意义的，不过在这里作者冯老并没有强调，阴阳五行学说在董仲舒的理论中被充分融合，使儒家思想在政治设计、政令运作和伦理观的建设上更为完善，没有宇宙论的完善，儒家思想绝不可能足以成为一门官方统治学说。除阴阳五行学说以外，儒家思想在董仲舒时期还有效地汲取了墨家的“天志”观点、法家的刑罚思想、君尊臣卑[3]等。在作者看来“武帝采纳了这个建议（指董仲舒上策归孔子之术于一统），正式宣布儒学为国家官方学说，六经在其中占统治地位，当然，儒家要巩固这个新获得的地位，需要用相当时间从其他对立的各家中择取许多思想，从而使儒学变得与先秦儒学很不相同。”[4]。笔者则认为，正是因为儒家已择取了百家之精华，使其从一门单一探讨人生与社会的学说蜕变成了一门完善的、足以笼罩社会全部的学说，儒家这才得以能够成为汉帝国的官方统治思想。

---

[1] 冯友兰：《中国哲学简史》，第 185 页。

[2] 董仲舒：《春秋繁露》，北京：中华书局，2012 年，第 445 页。

[3] 欧亚琴：《董仲舒大一统思想的建构》，《今古文创》，41（2023），第 67 页。

[4] 冯友兰：《中国哲学简史》，第 196 页。



3、汉末、魏晋南北朝时期

汉末、魏晋南北朝时期的儒家思想都相对衰微，直到隋唐时期儒家才再度在中国社会上占据支配地位。道家与佛学思想在中国的第二个大一统帝国时期（隋、唐）到来之前有所兴起。道家学说的兴盛在作者看来与儒家学说的衰微是同一原因的，即“政治、社会秩序大乱，人们对于古代经典的研究一无时间，二无兴趣，很自然地倾向于批评现存的政治、社会制度。”[1]冯还与同一时期的西方中世纪社会意识形态作对比，得出了社会秩序的崩塌与悲观主义盛行促成了哲学思想的宗教性得到强化的结论，“这时候，在欧洲，基督教成为统治力量；在中国，新的宗教佛教迅速发展。”[2]这一时期所兴起的道家学说被冯称为“新道家”，又名“玄学”。作者认为，新道家已经是非常“儒家化”的了，在中国，孔子的先师地位已经巩固了，很多新道家学者已经接受了部分的儒家经典。由此再次印证了儒家作为中国哲学线索的论断，只是根据社会秩序是否完整和大一统国家是否建成儒家作为主线或明或暗罢了。冯将新道家按照其主张分为“主理派”和“主情派”并在书中的第十九章和第二十章分别论述。在冯的笔下，主理派复兴了名家“辨名析理”的特征；不否认儒家学者们已经为孔子所确立下的崇高地位，尝试重新解释孔子；以向秀和郭象为首的新道家主理派从唯理的角度修正了部分老庄学说，例如关于“道”与“无”、“有为”与“无为”等等都做出了新的诠释。笔者认为，主理派为完善道家学说做出了相当大的贡献，他们甚至试图设想了全新的制度和道德的规范，这一举措使得新道家愈发接近足够成为一门官方指导思想了。而主情派在作为一门学说则更为内敛。作者认为主情派的本质是“风流”的品格，冯在书中关于主情派的诠释是通过辨析何为“风流”来阐述的。冯认为，“为了理解"风流"，我们就要转回到《世说新语》（简称《世说》）上。……所以自《世说》成书

---

[1] 冯友兰：《中国哲学简史》，第 205 页。

[2] 冯友兰：《中国哲学简史》，第 206 页。

之后，它一直是研究"风流"的主要资料。”[1]，他将“风流”一词与英文 Romantic 联系在一起，将主情派的风流品格比作与西方的古典主义和浪漫主义相当的传统。被冯所区别于主理派的主情派，更多地专注于“任我”“情”“性”等关乎个人的议题。

4、隋唐时期

当中国历史进入隋唐时期，中国再一次进入了长久的大一统帝国阶段，儒家思想再次被用于辅佐王朝统治而兴起，儒家思想哲学几乎又复刻了汉代时的融合百家思潮，尔后的儒家思想其思想来源主要有三：儒家本身、佛家（包括以禅宗为中介的道家）、道教的宇宙发生论。以至于此时段以后的儒家又被称为“新儒家”，冯在《中国哲学史》当中又称宋明时期的儒家哲学为“道学”，明代来华的耶稣会士也因视宋明理学与原始儒家有神论的宇宙观过于断裂而贬其为“新儒家”。作者在“新儒家”这部分内容中强调了儒家思想在宇宙发生论上的大发展：周敦颐通过其《太极图》演示世间万物依照五行与阴阳的变化而演变；邵雍进一步阐明了关于十二主卦的理论，他的理论促成了规律与否定概念的生成但没有“上升”；张载的宇宙观构建了以“气”为基础的世界，具有朴素唯物主义的宇宙观特征。冯将这些所产生的宇宙发生论、宇宙观回归到了其社会层面的历史背景，认为这一时期的中国哲学家们得出了近似于黑格尔的理论，但只有“否定”而没有“扬弃”的概念，使得在结论上只是新事物重复旧事物。冯直言，“这是具有农业民族特征的哲学”[2]。

5、宋明时期

宋明时期的新儒家思想，作者冯友兰依照传统的“理学”（又被冯称为道学）与“心学”分为两类，其中作者对程朱理学的认识更为透彻深入，在作者

[1] 冯友兰：《中国哲学简史》，第 219 页。

[2] 冯友兰：《中国哲学简史》，第 261 页。



的《贞元六书》中的《新理学》里以此为接续发展出了其独特的“新理学”哲学。在作者看来，理学与心学之间争论的根本问题在于“自然界的规律是不是人心（或宇宙的心）创制的”[1]，即西方哲学话语当中实在论和观念论争论的主题，作者认为这一争端是中国哲学史的开端。关于程朱理学，最为重要的概念即为“理”，所谓“理”在冯看来是补充了张载的所谓“气”的概念，作者在第二十四章里详细论述了“理”的观念的起源，其起源在作者笔下追溯至了名家公孙龙用于区分事物和共相所提出的关于“名”的观念，尽管“理”的观念并非直接来源于此。程朱皆认为，“气”的聚散能够解释万物的生灭，但不能解释事物为何有不同种类，只有“理”才构成不同事物之间具有差异的殊相。朱熹在理学发展当中具有极大贡献，他以理学为基底，构建出了“理”与“气”的宇宙发生论、心与性的人性理论、有关国家治理的政治哲学和修养精神的方法论。作者在阐述时回归历史背景，溯源其理论的社会层面的历史动因，例如“在朱熹看来，国家之理就是先王所讲所行的治道。它并不是某种主观的东西，它永恒地在那里，不管有没有人讲它、行它。”[2]，其理论与宋代历史当中“祖宗之法”这一理论交相辉映、相辅相成。关于心学，冯指出其与理学的差别就在于“心”上，陆九渊认为“心即理”，理学与心学两种学派构建宇宙的底层物料不相同即导致两种学派的根本分歧。作者罗列了“明德”“良知”“顿悟”等心学里的概念，与程朱学派一样认为心学的本质是禅而不是儒。[3]

6、在宋明之后

在宋明新儒学之后，冯友兰对于作为官方正统哲学的理学有着强烈的反思。冯认为理学其系统当中权威主义和保守主义的成分较为浓厚，也因此而认

---

[1] 冯友兰：《中国哲学简史》，第 264 页。

[2] 冯友兰：《中国哲学简史》，第 284 页。

[3] 冯友兰：《中国哲学简史》，第 296 页。

为陆王的心学学派某种程度也是反对这种保守主义的革命。在近代，儒学的地位随着西方传教士的到来至清王朝晚期的衰败而逐渐微妙，在二十世纪后的打倒孔家店运动到来之前，儒学一度也曾作为孔教运动这类革命运动的武器。关于中国哲学历史的讲述冯友兰写到了他所著书的年代就到此为止了。

冯友兰先生在撰写这些时，还穿插了许多其他学说的阐述，尤以先秦时期和魏晋南北朝时期为多，但这些思潮其内涵几乎皆在接下来的时代里被或多或少地融入到了儒家学说当中，以此构建出中国以儒为主、包罗万象的复杂的哲学思想，在这里就不多做赘述。

总结

这部《中国哲学简史》是十分值得中国哲学的入门者阅读的，中国哲学门派与学说种类极为繁多，这部哲学史书没有多过于微小的学说加以赘述，抓住了中国哲学历史发展的主线——儒家学说并围绕于此来阐述与之有一定影响的其他哲学学说。王向清认为冯友兰的中国哲学史作品是与具有工具理性相对的以价值理性诠释中国哲学史作品。[1]冯在作品中融入了其“内圣外王”的价值追求，使得书中的人文主义情怀得以凸显。作者在书目的开头章节里就阐明了自己对于中国哲学的理解，他将自己所认识的中国哲学的精神彻彻底底地在其作品当中诠释。这部《中国哲学简史》本身也可视为中国哲学史的一部分来看待，它充分地体现了中国哲学的人文气息。

[1] 王向清:《中国哲学史研究的三种诠释理性》,《求索》, 2（2022）, 第 89 页。



开启哲学研究之门：读《西方哲学简史》*

田野 https://orcid.org/0009-0006-2313-7749

上海大学文学院历史系

赵敦华：《西方哲学简史》，北京：北京大学出版社，2000 年。387 千字，定价：23.5 元。

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0019

一、导言

《西方哲学简史》的作者是北京大学人文社会科学研究院的赵敦华教授。作者于 1988 年毕业于比利时鲁汶大学，获哲学博士学位，1988 年至今任北京大学哲学系讲师、副教授、教授，主要研究西方哲学，是国内哲学、宗教领域的著名学者。

北京大学开设西方哲学课程的时间可以追溯到 1917 年，具有悠久的西方哲学教学传统。建国后，北京大学主要采用苏联编著的多卷本《哲学史》教学，同时编译了多本西方哲学原著资料。此后中国学者自己编著了《哲学史简编》、《欧洲哲学史简编》、《欧洲哲学史》等教材。改革开放后，学界纠正了此前对西方哲学一概否定的极端观点，提出汲取西方哲学成就、辩证看待西方哲学思想中的唯物主义和唯心主义成分、根据具体社会历史环境理解西方哲学发展等真知灼见。[1]学界普遍认为，亟需编撰符合新教学要求、反映新研究进展的西

* 本文在黄保罗（Paulos Huang）教授指导下完成。

[1] 张尚仁：《编写西方哲学史教材的几个问题》，《国内哲学动态》1979 年第 9 期，第 17-18 页。

方哲学史教科书，作者在北大执教多年，遂承担起了这个重任。作者希望能够在自己多年教学研究经验的基础上编写一部既能反映国内外最新研究成果，又有自己个性的教科书。

在前言中作者指出，"西方哲学史"是一门传统学科，其中许多术语已经在前人的译作中定型。但本书在这方面仍实现了创新。作者认为，哲学中最重要的术语，即英文 being，德文 Sein，拉丁文 ens，希腊文 *to ön*，以往我们多将其译为"存在"。而根据近来学者的研究，在中世纪后期之前，being 兼有"是"、"存有"、"本质"等含义，此后才出现"本质"（enssentia）、"存在"（exsistere）等概念。故作者采用了古今有别的翻译方法：对古代和中世纪著述中的being，译为"是者"，对近代以降著述中的 being，译为"存在"、"本质"、"实体"、"实在"等。[1]这样就避免了对基本概念的简单化理解，修正了以往的一些误解。

在哲学史料上，作者以北京大学西方哲学史教研室编译的资料选辑为主，兼采外文资料，包括外国教材常用但尚未翻译的史料、新发现史料、作者个人读书心得等。全书共二十章，基本按照时间顺序，开始于古希腊哲学，结束于黑格尔主义各学派。

二、古希腊哲学

西方哲学发端于古希腊，西方哲学史与古希腊历史文化紧密联系，作者基于希腊历史文化特征，指出希腊哲学的两个基本特质：非宗教精神和思辨精神。希腊的社会状况、地理环境，使得希腊人容易接触到多样的文化，以及自然规律。希腊哲学家寻求世界的"本原"时，都认为自然是非人格的本原，它不同于神话里的神，自然依照其本性而变化，通过经验观察和理性思辨可以发现这种本性，这即非宗教精神。亚里士多德说，哲学的思辨最初表现为"诧异"，就是追根寻底的好奇心，目的是内心的满足，是自己的兴趣，引出了希腊哲学的思

[1] 赵敦华：《西方哲学简史》，北京：北京大学出版社，2000 年，前言，第 2-3 页。



辨精神，作者将其概括为静观、辩证、演绎、理智、实践五个特点。

希腊早期哲学可称为自然哲学，各哲学家将自然物质或抽象的数作为世界的本原。作者总结了早期哲学家的主要思想。伊奥尼亚派的泰利斯是公认的西方历史上第一个哲学家，他首先提出了“世界本原”的问题，并认为本原是水，赫拉克利特则认为本原是火，并提出了“逻各斯”的概念，进而提出生成辩证法学说。毕达哥拉斯派将“数”作为世界的本原，其理论推动了数学的发展。爱利亚派提出了“理神论”的观点，并且由巴门尼德首次提出“是者”（being）的概念。另外，还有以恩培多克勒为代表的元素论派、以德谟克利特为代表的原子论派。

作者并不止于对各学派理论进行分别阐述，而是进一步对比其异同。作者指出，早期自然哲学家关于本原的思考有两条线索：一和多、变和不变。两对矛盾组合产生四种立场：即变化的一（伊奥尼亚派）、不变的多（毕达哥拉斯派）、不变的一（爱利亚派）、变化的多（元素论派）。[1]这样，作者就为我们提供了一种进行归纳对比的实例。

早期希腊哲学之后，古希腊出现了三大著名哲学家，即苏格拉底、柏拉图、亚里士多德。在介绍其思想之前，作者首先强调了希腊的社会历史背景对哲学的影响。希腊城邦的黄金时代，催生了“智者运动”，智者为培养政治辩论和演讲人才，重视思辨和修辞训练，他们多具有怀疑主义和相对主义倾向，对传统思想形成挑战。作者对智者运动的影响进行了辩证分析，首先肯定智者将哲学的关注主题从“自然”转向人事，但也指出怀疑主义、相对主义对哲学真理性的破坏。[2]

与早期自然哲学不同，苏格拉底关注的是人事，他出于实用的考虑，把公众利益作为哲学的目标。作者指出，苏格拉底的思想限于道德实践领域，没有

[1] 赵敦华：《西方哲学简史》，北京：北京大学出版社，2000 年，第 41-42 页。

[2] 赵敦华：《西方哲学简史》，第 47-48 页。

提出完整的世界观理论，他超越智者的地方在于，提出了摆脱自然哲学困境的原则，即“以心灵为本原”。苏格拉底通过对话的方式探求真理，作者指出，真理就是“除弊”，而对话就是清除“蒙蔽”的过程，这是苏格拉底最高明之处。柏拉图与苏格拉底不同，他提出了一整套世界观理论。首先，柏拉图将世界分为可感领域和理智领域，进而提出“理念论”，理念与可感事物是分离的，作者强调，这是柏拉图理论的鲜明特点。作者不是单纯介绍柏拉图的理念论，更阐述了对这些理论的诘难，从更客观的视角评述哲学家的思想。

亚里士多德著述涉及众多领域，是一位百科全书式学者。作者首先介绍其物理学理论，然后引出“形而上学”的概念。作者指出，“形而上学”的原意为“物理学之后”，即超越物理领域然后达到思辨把握神圣的领域，以达到最高知识，最普遍原则，也即“第一哲学”和“神学”。亚里士多德批判了柏拉图的理念论，提出哲学的对象是“是者”，作者强调，这是哲学的一大突破，给哲学确定了明确的研究对象。[1]亚里士多德还探讨了国家的起源和政体分类，他根据利益目标和统治人数将政体分为两类六种。亚里士多德在现实中倾向于由中等阶级统治的立宪政体，其实类似于在他那个时代已经衰落的雅典民主制。

希腊化时期和罗马统治时期的希腊哲学一般称为晚期希腊哲学。主要由四个流派：伊壁鸠鲁派、斯多亚派、怀疑派、新柏拉图主义。作者总结认为，它们的主要特点是“伦理化”，即目标不是追求智慧，而是追求幸福，理性是通往幸福的途径而已。其原因可以从希腊城邦制衰败、社会动荡、罗马和东方思想传入等方面寻找，再次反映了哲学思想与社会现实的紧密联系。

三、基督教与经院哲学

罗马帝国后期，基督教逐渐成为主流信仰，哲学也从希腊哲学过渡到基督教哲学。作者首先指出，基督教哲学不是全新产生的，而是基督教思想与希腊

[1] 赵敦华：《西方哲学简史》，第 106 页。



哲学结合的产物，是一种神学—哲学理论。是希腊和希伯来两种文化传统，宗教和哲学两种文化形态的结合。[1]

早期的基督教哲学可称作教父哲学，代表人为均为基督教教士。作者强调，基督教能与希腊哲学结合，原因在于《圣经》与希腊哲学的可比性，早期教父就开始使用希腊哲学解释《圣经》，并将“逻各斯”等同于宗教的神，这是基督教哲学产生的标志性事件。早期教父哲学的目的都是证明基督教是唯一真正的哲学，他们对希腊哲学有两种态度：一是理性辩护主义，即利用希腊哲学为基督教辩护；二是反理性信仰主义，将基督教信仰与希腊哲学对立起来。

教父哲学的代表人物是圣奥古斯丁。他主张不区分哲学与神学，提出“基督教是真正的哲学”，并驳斥希腊时代末期以来流行的怀疑主义。他认为真理只能比人的心灵更高级，更优越，是外在于人类的知识，这就只能是上帝，其哲学同时是对上帝存在的证明。他说，上帝赋予人意志自由，罪恶的根源就是意志自由，但这是上帝为惩恶扬善而作的，不是上帝要人作恶，他进一步说，如果没有上帝的恩典，人的原罪就使人只能作恶。在宗教与世俗关系上，他提出了上帝之城与俗世之城的区分，他要求世俗国家统治目标与上帝之城相一致。

罗马帝国灭亡后，到中世纪盛期之前，很多历史学家认为这是一个黑暗时代，经院哲学就在这一时期孕育而生。经院哲学的背景是基督教会兴办教育的发展，这种教育以“七艺”为主要内容，并强调逻辑锻炼。神学与逻辑的结合，强化了神学的内容，并使人们重新认识教父哲学的问题，教父哲学从而过渡到经院哲学。经院哲学是在天主教会学校里产生、传授的。作者指出，经院哲学的特点是，它以经院为生存环境，以“辩证法”为操作原则。[2]

辩证法用于基督教哲学并不是容易的事。早期教父哲学家大多排斥辩证法，

[1] 赵敦华：《西方哲学简史》，第 157 页。

[2] 赵敦华：《西方哲学简史》，第 187-188 页。

到了11纪后期，神学家中产生了是否应在神学中使用辩证法的争论。它可以看做是教父哲学时期关于如何看待希腊哲学的问题的继续和发展。而“哲学是神学的婢女”这句反映中世纪哲学特点的话，就是由反辩证法者达米安的言论演绎而来的。

贯穿经院哲学历史的一个重要问题是唯名论和实在论之争。即共相与理智，与可感事物的关系问题。作者总结了各派别的主要观点：唯名论认为存在的事物都是个别的，心灵之外没有一般的对象；极端唯名论认为共相只是一个名词而已；实在论认为共相是心灵中的一般概念，又是概念对应的外部实在；极端实在论认为一般概念所对应的外部实在是与个别事物分离的，就像柏拉图所说的“理念”。极端唯名论者有罗色林，极端实在论者有安瑟尔谟，温和唯名论者有阿伯拉尔，温和实在论者有托马斯·阿奎那。

经院哲学盛期，流行亚里士多德主义。作者强调亚里士多德主义发展的历史背景，是阿拉伯人大翻译运动的成果传入欧洲，亚里士多德的思想重新为欧洲人所认识。中世纪西欧出现了大学，中世纪对人类文化的一大贡献，同时是培育亚里士多德主义的温床。其中的逻辑学科使用亚里士多德著作为教材，并且产生了“争辩”的教学环节，这些都表明辩证法最终在神学中站稳了脚跟。不过，作者也指出，经院哲学主流派别不是完全吸收亚里士多德的学说，而是有批判的吸收，天主教会最初也抵制亚里士多德的思想，甚至发布“七七禁令”，全面禁止以亚里士多德哲学解释神学，几十年后才解除。

经院哲学集大成者是托马斯·阿奎那。托马斯将神学与哲学分开来，两者是不同的科学，但坚持神学高于哲学。他认为哲学对神学的作用是证明信仰、类比信仰、批驳反信仰言论。作者认为，虽然托马斯的立场仍是以哲学维护神学，但他将两者做了性质与任务的区分，是不可磨灭的创新。托马斯的理论体系后来成为天主教正统学说。



作者单独用一章介绍了英国的经院哲学。英国经院哲学与欧洲大陆经院哲学有明显不同，重视自然和数学的作用。罗吉尔·培根思想超前，他首先认识到实验和数学的重要性，初步提出以实验科学改造哲学的设想，作者尤其强调，他是日后英国经验论的先驱。而奥康以指称指代理论解释唯名论，创造出新唯名论思潮，发展成为区别于托马斯·阿奎那的新哲学路线，从内部动摇了经院哲学的基础，推动哲学向近代形态过渡。[1]

四、从文艺复兴到启蒙运动

文艺复兴是由中世纪向近代过渡历程中的重大事件，在 14 至 16 世纪，经过一系列经济、政治、宗教变革，经院神学和哲学在意识形态中丧失了统治地位。文化上呈现新旧交替，百家争鸣的景象。作者将 15、16 世纪的社会文化思潮归结为五种：人文主义、古代文艺复兴、宗教改革、自然科学精神、传统经院学术。而文艺复兴的主题，如布克哈特所说，是"人的发现和世界的发现"，作者进一步强调，这也是文艺复兴时期一切哲学的主题。[2]

在此基础上，产生出的是近代理性主义哲学。近代哲学与自然科学的发展密不可分，作者说，近代的理性就是自然科学的精神，理性主义哲学的特征、对象、问题、作用无不与自然科学相关，它也反过来影响了自然科学的发展。近代自然科学诞生时，与自然哲学紧密联系，伽利略、牛顿等人的著作都充满哲理，自然科学的特点，作者总结为：探索奥秘的求知精神、重视观察和实验的求实精神、重视数学量化追求确定性、以机械论图式理解世界。[3]

据此，作者进而总结了近代理性哲学的特点。首先是具有科学精神，哲学的主要问题是认识论问题，目的是建立新的科学观。而后，近代认识论分为经

[1] 赵敦华：《西方哲学简史》，第 233，252-253 页。

[2] 赵敦华：《西方哲学简史》，第 254-255 页。

[3] 赵敦华：《西方哲学简史》，第 269-273 页。

验论和唯理论两大阵营，其差别来源于对实验和数学方法的不同理解。在此作者强调，经验论的对立面不是理性主义，它也是理性主义的一种，纠正了在语义上可能造成的误解。经验论的经验和唯理论的理性都是“理性”的范畴。再次，近代哲学也有机械论特征。最后，与科学的结合使其拥有突出的实践性，哲学家往往也是科学家，哲学也发挥着工具理性的作用。[1]

经验论的开创者是培根和霍布斯，唯理论的开创者是笛卡儿。培根主张采用科学的归纳法，以获得科学认识来改造、利用自然，归纳法是与亚里士多德的演绎法相反的过程。总体上，培根的思想比较浅显，但作者指出，他的思想随着自然科学的发展，催生出唯科学主义立场。霍布斯则提出了一套机械论哲学，他把世界完全看成一部大机器，人是其中一个精巧的小机器，实在的物质不依赖人的思想，还把加减法说成是哲学的方法。在政治哲学上，他提出了为绝对君主制辩护的社会契约论，订立契约者把自己的权利都转让给统治者，虽然这种说法不符合当时英国政治革命的潮流，但他的社会契约理论第一次以自然理性取代君权神授说明国家的起源，为后世民主理论打下了基础。

笛卡儿是唯理论的创始者。他认为哲学可以统一各门学科，哲学的科学方法是“普遍数学”，根据先分析后综合的顺序，他提出了四条方法论规则。笛卡儿主张“普遍怀疑”，怀疑一切不确定的东西，但是，怀疑思想自身是不能被怀疑的。作者对他的名言“我思故我在”进行了精辟的阐释。“我思”不是思想具体对象，而是意识到自己在进行意识活动，“故”不是表达因果关系，而是本质和实体之间的必然联系，即“我思”是能够证明“我在”的根据，而不是说因为“我思”才有“我在”。[2]这个阐释对初识哲学的人正确理解笛卡儿的思想帮助极大。此后，作者详细分析了笛卡儿的心灵物质二元论，并指出其中有待解释的难题，为介

[1] 赵敦华：《西方哲学简史》，第 273-277 页。

[2] 赵敦华：《西方哲学简史》，第 296-297 页。



绍后续唯理论哲学家的思想做了铺垫。

继笛卡儿之后，斯宾诺莎和莱布尼茨发展了唯理论哲学。针对笛卡儿的二元论，斯宾诺莎提出“心物平行”一元论，在思想和广延的因果序列之间建立联系，即身心同步协调关系，这就保持了二元论的初衷，又克服了其缺陷。莱布尼茨对于实体的观念，不同于斯宾诺莎的一元论，而是基于“单子”概念的多元论，单子不可再分，没有广延，不是物质，因此只能由上帝创造。作者总结说，莱布尼茨的思想将神学与唯理论结合，适应当时统治势力的需要，因此成为康德之前德国哲学主流。

流行于英国的经验论代表人物有约翰·洛克、贝克莱、休谟等。经验论与唯理论的一个矛盾焦点是有无天赋观念，笛卡儿、斯宾诺莎、莱布尼茨均以天赋观念作为认识的基础，而洛克明确以“白板说”反驳天赋观念的存在。作者介绍了洛克与莱布尼茨的争论，从对比中凸显了两大阵营的分歧与调和。洛克先强调经验是观念的来源，但又说心灵反省也是一个来源，最终其理论表现出显著的妥协、调和特征。以洛克为基础，经验论分为两派：唯心论和怀疑论的贝克莱、休谟；苏格兰常识学派。

在介绍两大阵营哲学家思想的过程中，作者穿插提出了唯理论和经验论的几个主要分歧：有没有天赋观念？如果有，天赋的东西是观念还是能力？感觉是知识的源泉，或仅仅是获得知识的机缘？[1]使读者在吸收具体思想的同时，也能在宏观上把控两大体系的理论。

十八世纪是启蒙运动的时代，这一时期影响最大的是法国启蒙哲学家。作者指出，启蒙理性是十七世纪哲学与科学精神的延续，但法国启蒙哲学家突出了此前未有的批判和否定精神，矛头直指宗教和专制制度，同时主张乐观主义的历史进步观。作者强调，“启蒙理性”作为现代化的“工具理性”，其得失利弊

[1] 赵敦华：《西方哲学简史》，第 334-340 页。

需要从启蒙思想的本原去寻找，彰显哲学理论研究的意义。[1]

五、德国古典哲学

18 世纪末到 19 世纪中期，西方哲学中占主导地位的是德国古典哲学。作者以一句话总结了德国古典哲学的特点：它是德国民族精神和启蒙时代精神的精华。作者强调，历史上从未有一种哲学像德国古典哲学那样充分展示了时代精神和民族精神。德国古典哲学向来以语言艰涩难懂而闻名，但作者指出，这并非德国哲学家的本意，而是由于他们是第一批用德语写作的哲学家，用一种新兴语言表达深奥的哲理难免感觉力不从心。这不是德国哲学的一般特征，19 世纪后期的德国哲学家著作，其语言就颇具艺术性了。[2]作者认为，德国古典哲学具有集大成的思想，康德和黑格尔的哲学都体现了这种特点，因而德国古典哲学可称为西方哲学史的巅峰。黑格尔在哲学史方面成就极大，作者甚至说，本书也可以说是黑格尔开创的科学哲学史观的成果。

作者在德国古典哲学家理论阐述中突出其总结性。康德前期倾向于唯理论，后来受经验论影响转而批判唯理论，但他不是完全倒向经验论，而是开创了将先验唯心论和经验实在论结合起来的先验论。他一方面强调人的认识形式是先验的、主观的，另一方面又坚持主观形式只有被应用于感觉材料的情况下才是有效的。根据康德提出的四个理性宇宙论二律背反，作者认为，康德是进一步在世界观领域调和唯理论和经验论的矛盾。不过，作者也指出，后续的德国古典哲学家转而突出康德哲学唯心的一面，将先验唯心论发展为绝对唯心论，这个过程始于费希特和谢林，终于黑格尔。

黑格尔则建立了历史上最庞大、最全面的哲学体系，这是黑格尔哲学的价值所在。作者说，虽然其体系多有缺陷，但哲学史学者都不能脱离这个体系来

---

[1] 赵敦华：《西方哲学简史》，第 377-378 页。

[2] 赵敦华：《西方哲学简史》，第 409-411 页。



理解其思想，体系是黑格尔哲学各理论的最终服务目标，这又凸显了黑格尔哲学的综合性。据此，作者关注的是体系的发展，而非某些精华要素。黑格尔哲学的重要范畴是辩证法和逻辑，作者根据对它们的理解，将其体系按精神现象学、逻辑学、应用逻辑学（包括自然哲学和精神哲学）三个部分的顺序进行阐述。最后，作者还精妙地把辩证法反作用于黑格尔哲学自身：黑格尔的宏大体系不但不是是哲学辩证历史进程的终结，反而只是被辩证法否定的一个历史环节。[1]

黑格尔之后，作者介绍了青年黑格尔学派、费尔巴哈、新黑格尔主义哲学家等。青年黑格尔学派坚持辩证法，费尔巴哈认为黑格尔的理论是“头脚倒置”，作者从中展示了德国古典哲学向马克思主义哲学发展的端倪。[2]

六、总结

《西方哲学史》是一部经典哲学史教科书，出版至今影响极大，是众多学子进入哲学研究领域的启蒙之书。综合其内容与著述方法，笔者总结认为，该书有如下特点：第一，哲学概念翻译精准，作者在前言中就对“存在”、“是者”等核心范畴的含义和翻译方式做了解释，从根本上帮助读者准确理解哲学理论内涵。第二，该书将哲学史视作解决人类终极问题的发展史，而不是唯物主义和唯心主义的斗争史。[3]这就让我们能根据各个哲学家的思想本原来认识哲学史，避免了先入为主。第三，作者重视历史社会背景对哲学思想发展演变的影响，说明哲学不是脱离实际的迷思，而是根植于社会现实，继承自民族文化传统，能帮助我们更清楚地认识哲学的价值和功用。第四，作者在阐述哲学家思想时，注重对比分析，常常论及对立观点的交锋，从而深化对理论的宏观认识，并引

---

[1] 赵敦华：《西方哲学简史》，第 507 页。

[2] 赵敦华：《西方哲学简史》，第 509-513 页。

[3] 张之锋：《哲学的功用再思考——<西方哲学简史>、<现代西方哲学新编>读后》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》2003 年第 2 期，第 155 页。

导读者多角度思考问题。基于这些特点，可以说本书较好地满足了八九十年代学界对新哲学教材的要求。

总之，《西方哲学简史》是一部经得住时间考验的哲学史教科书，是哲学、宗教领域的入门必读之作。该书对中国青年学者全面准确认识西方哲学思想，深入理解哲学分析方法，顺利开启哲学领域研究具有重要价值。



中国哲学研究之导引——读冯友兰《中国哲学简史》*

顾彦中 https://orcid.org/0009-0004-5643-4294

上海大学文学院历史系

冯友兰：《中国哲学简史》，涂又光译，北京：北京大学出版社，2013 年。配黑白插图，228 千字，定价：49 元。

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202406_(22).0020

导言

“哲学”是日本近代思想家西周于 19 世纪 70 年代翻译 Philosophy 一词时创造的和制汉语词汇，到 19 世纪末至 20 世纪初，“哲学”一词开始在中国广泛使用，并成为通用术语。中国学术界对中国哲学史的书写也是从这一时期开始的，谢无量是最早（1916 年）撰写中国哲学史的中国人，胡适的《中国哲学史大纲》（1919 年）第一次用现代方法书写中国哲学史，对中国哲学史学科发展产生了深远的影响。

对现当代中国哲学产生深远影响的另一位学者是冯友兰先生，冯友兰年轻时接受过传统的中式教育，后来在北京大学和美国哥伦比亚大学求学期间又接受了系统的西方哲学教育。20 世纪 30 年代，冯友兰出版了两卷本《中国哲学史》，以现代的、系统的研究方法奠定了中国哲学史研究的基本框架。到 40 年代，冯友兰又出版了《中国哲学简史》（*A Short History of Chinese Philosophy*）一书，该书原为冯友兰在宾夕法尼亚大学为美国学生授课期间所写讲稿，后经过整理后于 1948 年在美国出版。《中国哲学简史》一书并不全是 30 年代冯友兰两卷本《中国哲学史》的节本，而是反映了

* 本文在黄保罗（Paulos Huang）教授指导下完成。

冯友兰先生四十年代哲学研究的新成果。[1]《简史》原文为英文，在改革开放后翻译成中文，主要有涂又光和赵复三两个中译本，赵译本和涂译本在一些用词上有所差别，如涂译本将第23-26章标题中的Neo-Confucianism译作“新儒家”，而更新的赵译本将 Neo-Confucianism 译作“更新的儒家”和“更新的儒学”，以区别于二十世纪的“新儒学”，便利当今读者，再如第 19-20 章标题中，涂译本将 rationalists、sentimentalists译作“主理派”和“主情派”，而赵译本则译作“崇尚理性的玄学”和“豁达率性的风格”，赵复三认为由此可避免将二者对立起来。不过正如冯友兰先生所说“一种翻译，终究不过是一种解释” ，[2]译者的翻译总是难免包含自己的理解。本文引用所选取的是北京大学出版社的涂又光先生译本。

《中国哲学简史》全书约23万字，正文共分为28个章节，前 3 章介绍了中国哲学的精神、背景和起源，中间23章讲述了从先秦诸子百家到心学的中国古代哲学及其发展历程，最后 2 章介绍了西方哲学的传入对中国哲学的影响以及中国哲学在现代世界的作用。《简史》一书改变或者说放弃了两卷本《中国哲学史》的历史分期法，没有以“子学时代”和“经学时代”去划分中国哲学的发展阶段，而代之以中国哲学自身发展的逻辑，并按着时代的先后加以阐述，这样使中国哲学的发展脉络更加清晰，前后思想的衔接与继承关系也更加明确。[3]这种叙述模式也更便于不了解中国古代社会历史情况的读者入门，毕竟本书最初是作为一本面向外国读者的中国哲学书。

一、中国哲学的精神与背景

在本书开篇的中国哲学的精神一章中，冯友兰明确定义了他在本书中所说的哲学为何物，即“对于人生的有系统的反思的思想”。[4]随后他从宗教和人生的关系谈起，指出每种宗教都是一种哲学加上一定的上层建筑，在此定义下，中国的儒家、道家并非宗教，作为哲学的佛学也应与作为宗教的佛教区分开来。虽然中国人对宗教关心的

[1] 李中华：《对中国哲学与中国文化的普遍关切——冯友兰<中国哲学简史>的时代性》，《北京大学学报(哲学社会科学版)》，1996年第2期，第61页。

[2] 冯友兰著：《中国哲学简史》，涂又光译，北京：北京大学出版社，2013年1月，第14页。

[3] 李中华：《对中国哲学与中国文化的普遍关切——冯友兰<中国哲学简史>的时代性》，第56页。

[4] 冯友兰：《中国哲学简史》，第2页。



少，即使信奉宗教也是有哲学意味的，但却和其他民族一样也有着追求超乎现世的东西的欲望，在这个问题上，冯友兰提出中国人不关心宗教是因为哲学满足了他们对超乎现世的追求，[1]中国哲学的传统，其功用不在于增加积极的知识而在于提高精神境界——达到超乎现世的境界，哲学之于中国就像宗教之于西方世界那样，哲学能够为人们提供比宗教更为直接的获得更高价值的途径，因为哲学无需宗教那样繁杂迂回甚至迷信的形式。

中国哲学认为人的最高成就是成圣，圣人的最高成就是个人与宇宙的同一，问题在于为了达到这种同一我们需要“出世”还是“入世”，很多人认为中国哲学是一种入世的哲学，但冯友兰反驳了这种简单的看法，提出中国哲学即是出世的又是入世的，中国哲学的任务是统一出世与入世的对立，完成这种统一的就是圣人。[2]既然中国哲学强调理论和行动上都完成这种统一，那么圣人就不能是不问世事的人，他的人格应当是“内圣外王”的 ，中国哲学所讲的便是这种“内圣外王”之道，因而在中国哲学和政治思想是不能分开的。此外，中国哲学表达上的一个特点是表达中充斥名言隽语和比喻例证，富于暗示而非明晰，不像西方哲学著作那样有系统的推理和论证，因此读者更需要关注原文，注释和译文都会使读者丢失原文的信息。

要了解中国哲学为何以上述形式呈现，就必须回到其产生的背景当中去。这便是冯友兰所说的“在特定的环境，他就以特定的方式感受生活，因而他的哲学也就有特定的强调之处和省略之处，这些就构成这个哲学的特色。”[3]中国哲学的产生和发展与中国的地理、经济模式和社会制度有着密切的联系。古代中国是个以土地为中心的大陆农业国家，因此一切社会、经济的思想和政策的中心总是围绕着土地的利用与分配展开，农业受到高度重视和褒扬，商业则被歧视和贬低，因而在历史上“农”的眼界往往限制着中国哲学的内容和方法论，中国哲学家往往把对事物的直接领悟作为他们哲学的出发点，没有像西方哲学那样发展起来知识论，这就是中国哲学为什么富于暗示而不明晰。

---

[1] 冯友兰：《中国哲学简史》，第 5 页。

[2] 冯友兰：《中国哲学简史》，第 8 页。

[3] 冯友兰：《中国哲学简史》，第 15 页。

另一方面，作为大陆农业国家的中国，和作为海洋商业国家的希腊相比缺乏发展抽象概念和演绎推理的动力，农业社会催生出以家族共同利益为基础的等级制家邦，商业社会促进以城市共同利益为基础的市民城邦，这种区别影响了古代中国的政治制度和创新精神。然而，随着近世科学技术的发展，人类从互相分隔的古代世界走向一体化的现代世界，中国哲学也要像中国一样进行现代化，但这也并不是说中国哲学只适合古代农业社会而不适合现代世界，冯友兰提出任何哲学除了专属于本身的一部分外，也有属于“社会一般”的普遍性内容，这部分内容具有长远的价值。[1]

二、儒、道为代表的中国古代哲学发展历程

在书写中国古代哲学及其发展历程时，冯友兰从古代学者对百家学说的分类开始，他肯定了刘歆从一定的政治社会环境中寻求各家起源的观点。随着周朝社会制度的解体，原来效力于官方的学术人物流落于普通庶人之间从事职业教师的活动，私学在这一官师分离的过程中产生，各家哲学的兴起就是与私人讲学同时开始的。在本书对各家的学说的书写中，冯友兰着重于儒家和道家这两个中国思想的主流，这两种思想都是从重本抑末的传统中国农业社会思想中发源的，儒家更强调人的社会责任，道家更强调人内部自然自发的东西，这两家分别具有“入世”和“出世”的趋势，在历史发展中彼此对立但也互相补充。

中国古代社会制度是以血缘纽带为基础建立起来的家族制度，儒家学说就是这种社会制度的产物，作为从一定地理环境和经济条件中发展出来的思想，儒学自然而然地发展成了古代中国尊奉的正统哲学。但在先秦时期，儒家思想还是许多私学中的一家，孔子是中国历史上第一位以私人身份教授大量学生的人，也是儒家的创始人，他在传授古代经典的过程中“以述为作”，对上古典籍做出了新的解释，在叙述孔子之时的儒学时，冯友兰介绍了孔子的正名、仁义、忠恕、知命等观点。孔子对于西周时期的传统制度、礼乐文献抱有好感，力求以伦理性的论证证明其正当合理，而在孔子之后的墨子则以孔子反对者的形象出现，[2]墨家多为下层出身，批判儒家和传统制度，

[1] 冯友兰：《中国哲学简史》，第 29 页。

[2] 冯友兰：《中国哲学简史》，第 50 页。



主张实行兼爱。

在孔子周游列国的同时代，还有一些被称为“隐者”的群体，他们避世不出，欲洁其身，在他们中产生了早期的道家，道家最早的代表人物是杨朱，杨朱的基本观念是“为我”“轻物重生”，他反对墨子的兼爱主张，杨朱思想力求无用以全生避害。杨朱求“避”，可不论隐藏得多好，总是有些恶事仍然无法避开，之后的道家则求揭示规律，利用规律使事物转向有利的方向，《老子》提出了不可言说的“道”，道是万物之所从生者，但又超乎万物之外，万物变化所遵循的规律是物极必反（即老子所谓反者道之动），因此老子强调“袭明”，从反面开始，要容纳反面。在政治上，儒家说圣人为王要为人民做很多事情，而道家则认为天下大乱就是因为做的事情太多了，真正的圣王应该道法自然、无为而治。即使掌握了规律，也还是没有绝对的保证，不论自然、社会还是事物的变化中总是有些没有预料到的因素，因而庄子提出了充分发挥自然本性的“相对幸福”和超越个人有限观点而与万物通为一的“绝对幸福”，这种超越现实的更高观点受到了以惠施和公孙龙为代表的名家的影响，他们在分析名实关系的过程中，发现了“超乎形象”的世界。由此，先秦道家从“为我”走向了超脱于“我”的境界。

在孔子之后，冯友兰将儒家分为了理想主义和现实主义两翼。[1]孟子被冯友兰视为儒家的理想主义派，孟子解释了孔子很多的主张，并在这一过程中发展出人性本善的学说。孟子主张国家和社会起源于人伦，国家是道德组织，圣人才能成王，并进而提出了王道和霸道两种治道，王道就是圣人行忠恕的结果。在这里冯友兰通过孟子对墨家的批判提出了儒墨的根本性分歧，儒家的人是从人性内部自然发展出来的，而墨家的兼爱是从外部人为附加于人的。[2]荀子被冯友兰视为儒家的现实主义派，荀子主张性恶论，强调礼的作用，将礼视为社会组织所需行为规则，尊礼而行就是道德，他断言圣王会用政治权威统一人心，消灭争辩，他的思想对其后的法家有重大影响。荀子的两个学生，韩非是法家的集大成者，李斯是法家思想的实践者，他们推动了中国在政治和思想上的统一。法家是在封建社会解体、诸侯国竞争的背景下产生的，强调君主

[1] 冯友兰:《中国哲学简史》，第 68 页、第 139 页。

[2] 冯友兰:《中国哲学简史》，第 72 页。

的治国权术和方法，法家不像儒家一样讲求“礼”，而只依靠赏罚。

在世界政治和世界哲学中一章中，冯友兰提出从公元前 3 世纪后期一直延续到汉朝中国哲学出现了一种折中主义趋势，试图建立一个统一的系统，这是在当时长期战祸背景下渴望政治统一的反映，[1]某种程度上也反映出冯友兰写作本书时的历史背景，当时的中国和世界都处于长期分裂和战争的影响下。随着秦统一中国，私学禁绝，各家哲学自由发展的局面暂时告一段落。

秦朝灭亡后，法家思想受到批判，儒、道两家得以复兴。汉朝时，董仲舒吸收阴阳家的思想，把阴阳家用自然力来解释社会政治事件的历史哲学模式引入儒家思想，主张天人感应、受命于天等观点，在加强皇权合法性的同时也对专制君主的绝对权力加以一定约束。最终在汉武帝时期，以董仲舒的建议为基础确立了独尊儒术，统一思想的局面。冯友兰在这里将秦朝的禁绝其他学派与汉的独尊儒术对比，指出汉朝统一思想的措施实际上是秦朝禁绝政策和先秦私学相调和的产物。[2]

到汉朝灭亡后，儒家再次陷入衰落，道家和佛教兴起。魏晋时期，道家接受了名家和儒家的部分思想形成所谓新道家，冯友兰在这里用“新道家”（Neo-Taoism）这个词指代公元三四世纪的玄学，新道家的代表人物向秀和郭象注《庄子》，他们认为道是真正的无，不是道生万物，而是万物自生，即“独化”，他们不再反对制度和道德本身，而是反对过时的道德和制度，认为顺应新道德新制度就是无为，反之就是有为。新道家的另一特点是“风流”，其本质是对超乎形象者有所感觉，不在于纯肉感的快乐，而追求更高雅的快乐，区别于向、郭遵从理性而生，后者强调任从冲动而生。

佛教在公元初年传入中国，对中国文化产生了深远影响，其思想为儒、道两家所吸收，佛教与中国思想结合形成了中国佛学，如禅宗。佛教对中国哲学最大的影响是为中国哲学引入了“宇宙的心”的概念，区别于儒家对“心”的心理层面上的解释，佛教为中国引入了对“心”形上学层面的解释，对其后儒家的发展产生了深远的影响。

到隋唐再度统一后，儒家吸收道家和佛教（禅宗）的思想，对形上学问题的兴趣

---

[1] 冯友兰：《中国哲学简史》，第 180 页。

[2] 冯友兰：《中国哲学简史》，第 198 页



大大增加，冯友兰称之为“新儒家”（Neo-Confucianism）。唐代中后期，韩愈等人提出道统说，其后的儒家都坚持自己上承先秦儒家理想派道统。到宋代，周敦颐、邵雍和张载为解释世界本质或规律而发展起儒家的宇宙发生论，周敦颐用“太极图”表示宇宙演化过程，邵雍用卦象图来演绎事物的演化规律，张载则提出“气”的观念作为其理论中构成万物的基础。新儒家后来分为两个学派，分别由程颐、程颢兄弟二人开创，程颐强调“理”的观念，万物都有对应的“理”，程颢强调与万物合一的“仁”，以避免万物之间的内在联系被私欲蒙蔽。

在程颐的基础上，朱熹更进一步地明确了“理”，在具体的物存在之前已经有理，太极是宇宙全体的理的概括，同时又内在于万物个体中，他认为每个个体事物都有某理在其中，理使此物成为此物，构成此物之性，而气是构成某物的物质基础。在性与心的问题上，朱熹强调二者是不同的，心是具体的，性是抽象的，只有通过心才能知道性，而陆九渊和王守仁继续了程颢的思想，陆九渊认为“心即理”，这与朱熹的“性即理”存在着根本分歧，王守仁把宇宙视为一个精神整体，其中只有一个世界，就是我们自己经验到的这个具体的实际世界，而没有朱熹强调的抽象的理世界。致良知是王学的中心观念，致良知通过日常事务便可完成。在政治上，朱熹认为国家之理是先王所行治道，而且是永恒不变的，随着程朱理学成为官方学说，这种权威主义、保守主义的倾向日益显著。可以说，陆王学派某种程度上也是对程朱学派“永恒的理”这种保守倾向的一种反动。[1]

三、近现代的中国哲学

在最后两章，冯友兰写到了西方哲学的传入和中国哲学在现代世界。在 16、17 世纪就有西方思想伴随着传教士进入中国，但一直到 19 世纪末 20 世纪初才有系统的西方哲学引入中国，杜威、罗素来中国讲学时能理解他们所谈的西方哲学知识的听众还不多，因为那时的中国人普遍不了解西方哲学的背景，正如冯友兰先生所说“要理解一个哲学，必须首先了解它所赞成的、所反对的各种传统，否则就不可能理解它。”[2] 但毫无疑问的是，两位哲学家的来访为当时的学者打开了新的眼界。在冯友兰看来，

[1] 冯友兰：《中国哲学简史》，第 301 页

[2] 冯友兰：《中国哲学简史》，第 311 页。

西方哲学对中国哲学的永久性贡献是逻辑分析方法，即所谓正的方法，正的方法做出区别，告诉我们它的对象是什么，而传统中国的佛、道只有负的方法，负的方法消除区别，告诉我们它的对象不是什么。西方哲学传入后，也复兴了对中国哲学的研究，用逻辑分析方法解释和分析古代观念是那一时期的时代精神特征，如冯友兰自己30年代所写的《中国哲学史》就应用了逻辑分析方法。

在抗战期间的哲学写作中，冯友兰开始认识到“负的方法”的重要性，一个完全的形上学系统，应当始于正的方法，而终于负的方法。冯友兰认为哲学，特别是形上学，用处不在于增加实际的知识，而是提高精神的境界，这是与中国哲学的传统相似的，[1] 因而中国哲学在这方面可对世界有所贡献。在未来宗教让位于科学后，未来的哲学将满足人对超越人世的渴望，这种未来的哲学可能是既出世又入世的，它可以由中国哲学中负的方法与西方哲学中正的方法相结合形成。

结语

冯友兰先生的这本《中国哲学简史》以中国哲学自身发展的逻辑，并按着时代的先后加以阐述，清晰地呈现了中国哲学的发展脉络。从中可以总结出一些中国哲学的基本特点，首先，中国哲学是具有鲜明的农业民族特征的哲学，推崇农业、自然，注重人伦、社会，抱有循环往复的历史观；其次，中国哲学具有较强的包容性，各个流派在历史发展过程中都互相吸收各自思想，也注重吸纳外来哲学思想的观点（如佛学），儒家长期占统治地位的原因也离不开其兼收各家思想之大成；再次，在中国哲学发展的历史中，政治社会秩序混乱的时代，儒家学说往往衰落，而其他流派思想得以盛行；最后，中国哲学的发展也呈现一个不断深化的过程，从先秦时注重探讨人性、政治、社会，到后来开始关注世界本源、宇宙规律等方面问题。

此外，本书也解答了我很多疑问，比如中国到底有没有“哲学”，现代西方哲学这一概念来源于古希腊“爱智慧”，有着严密的逻辑和论证，我对于中国传统上是否存在哲学不甚了解，冯友兰先生使我认识到中国哲学的相对于西方哲学的独特性，同时也为我解答了中国哲学的基本特性的：中国哲学总是倾向于强调，为了成为圣人，

[1] 冯友兰：《中国哲学简史》，第319页。



并不需要做不同于平常的事，他做的都只是平常人所做的事，但是由于有高度的觉解，他所做的事对于他就有不同的意义。[1]

冯友兰在《中国哲学简史》中使用了现代的视角和方式来解读中国哲学，这对于我们生长在现代社会的中国人来说也更好理解。我相信，随着中国的现代化，中国哲学也将现代化，在未来，中国哲学可以继续满足我们对于超越人世的渴望。总之，冯友兰先生的这本《中国哲学简史》是一本优秀的入门中国哲学的导引书籍，虽然本书原本是写给西方读者入门中国哲学的，但毫无疑问，它也适合每个想要了解本国哲学的中国人。

[1] 冯友兰：《中国哲学简史》，第 322 页。



编辑部启事

Announcements from the Editors



《中国基督教研究》优秀论文奖

为了鼓励年青学者从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究，推动中国基督教以及相关的宗教与文化的学术进展，《中国基督教研究》编辑部特设立中国基督教研究优秀论文奖。

1、本奖为年度奖，每年将从本刊所刊登的青年学者论文中择优评选出 5 篇优秀论文；从其他杂志评选出与基督教有关的优秀论文 5 篇；

2、每年 5–6 月期间，《中国基督教研究》会邀请若干专家对前一年度的论文进行评选；

3、每篇获奖论文的作者将获得荣誉证书一份以及奖金人民币 2000 元；

4、评选结果将会在每年的第二期杂志和网络版上公布获奖名单；

5、每年十一月择机举办“中国基督教研究”优秀论文奖颁奖仪式。

《中国基督教研究》优秀博士生奖

《中国基督教研究》杂志社从 2014 年起将原先的恩福基金会（后改名基督教教育基金会）每年颁发给部分大学内基督教方向（Christian Study）的硕士和博士生的奖学金归并到《中国基督教研究》设立的《中国基督教研究》优秀博士生奖（JRCC Scholarship），旨在为正在从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究的博士研究生提供必要的支持：

1、 每年从各个大学的基督教方向（Christian Study）的博士生中评选出 10-20 名获得“优秀学生奖学金”。

2、 每年九月，各大学博士生可以向《中国基督教研究》杂志社提出申请，申请者可以直接从《中国基督教研究》网站（JRCC. ChineseCS. cn；备份网站：JRCC.ChineseCS.cc）下载申请表，可以按照申请表上所规定和要求进行申请。

3、每年十月《中国基督教研究》杂志社组织相关专家进行评审，十月底会在网上（JRCC. ChineseCS. cn；备份网站：JRCC.ChineseCS.cc）公布获奖名单，同时公布领奖方式。

4、 每年十一月择机颁发奖学金与证书，同时举行《中国基督教研究》优秀博士生工作坊。根据论文质量以及工作坊现场表现，评选 2-4 名优秀论文奖。每年奖学金额度有所变化，2023 年度奖学金额度为 6000 元人民币（含外省市交通补贴 1000 元；上海市内无交通补贴），优秀论文奖 2000 元人民币。



《中国基督教研究》稿约

1. 本刊旨在为从事中国基督教、中国宗教与文化研究等学者提供学术交流之平台，通过学术研究推动中国基督教与中国宗教与文化之间的对话，为未来中国文化建设提供有益参考与学术思考。

2. 本刊侧重点为青年学者提供学术平台，热诚欢迎不同专业、不同学科、不同背景的青年学者就中国文化建设等相关议题进行深度探析。

3. 本刊欢迎中国宗教、中国文化、中国基督教史、汉语神学、《圣经》研究等不同议题文章，尤其欢迎跨学科的、具有前瞻性、探索性的学术文章，亦欢迎文化对话、宗教对话性质的学术论文，以及学术书评与学界动态。

4. 本刊每期会有一个主题，欢迎学者们自行组织专题投递本刊。本刊将根据稿件情况进行专题组稿。专题文章通常由至少 **2** 篇组成；学术文章字数不限，但不少于 **10000** 字（英文 **5000 字**）；书评不超过 **8000** 字；学界动态不超过 **2000** 字。

5. 学术文章格式：中英文标题、中英文摘要，正文，脚注，参考文献。文章主标题（包括英文标题），请使用三号字体；正文（包括中英文摘要、参考文献）使用五号字体；中文请使用宋体，英文请使用 Cambria；段落请使用 1.5 倍行距。

6. 本刊采取匿名评审制度，由两位学者进行匿名评审。凡来稿 **3** 个月后未见回复，请以退稿处理。请勿一稿多投。来稿之前，请仔细核对论文是否符合本刊体例，以免耽误审稿进度。稿件中请注明具体联系方式（姓名、单位、职称、邮寄地址、电邮、电话等）。

《中国基督教研究》注释体例

1．来稿请采用页下脚注，每篇文章采用每页重新编号；

2．注释体例：

（1）中文专著：冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000 年，第 1 页。

（2）中文论文：何光沪：《宗教改革中的基督宗教与人文主义》，《复旦学报》2006 年第 4 期，第 67 页。

（3）引用译著：阿伦特：《人的条件》，竺乾威等译，上海：上海人民出版社，1999 年，第 78 页。

（4）引用古籍：司马迁：《史记》卷 1，北京：中华书局，1957 年，第 10 页。

（5）引用外文专著：Francis Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Oxford: Blackwell, 2010, pp.1-10.

（6）引用外文论文：Ad Dudink, "Review of *the Forgotten Christians of Hangzhou*", in *T'oungpao* LXXXIV（1998）: 196-213.

3．请勿使用"同上"、"同注 3"等方式。

4．更多内容，请访问本刊网站（JRCC.ChineseCS.cn，或 JRCC.ChineseCS.cc）。





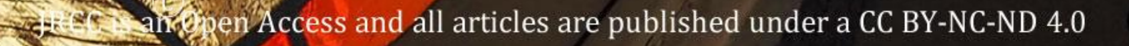
关于我们

美国洛杉矶基督教与中国研究中心

美国洛杉矶基督教与中国研究中心于 2006 年成立。中心自成立之后积极开展与中国国内学术界的联系和合作、共同推动基督教与中国相关课题的研究。2007 年 10 月，中心邀请了国内外三十几位专家假借位于洛杉矶地区一所大学的会议厅举办了“中西文化交流回顾与展望—暨纪念马礼逊来华两百周年”学术会议。会议结束之后，中心在上海人民出版社出版了会议论集。从那次会议后，中心每年都与国内（包括港、台）一所大学合作举办与基督教和中国相关话题的学术研讨会，会议论文也汇编成集，也都在上海人民出版社出版。2013 年，中心决定创办《中国基督教研究》杂志，希望能为国内的中国基督教研究提供国际学术平台。

中心网站：https://ChineseCS.cn/cscc。







JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA.

Christianity and China Research Center

1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790，USA
Tel: (626)308-3530 Email：globaldaniel5@gmail.com

